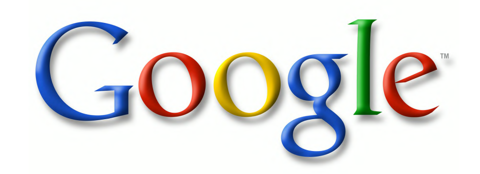
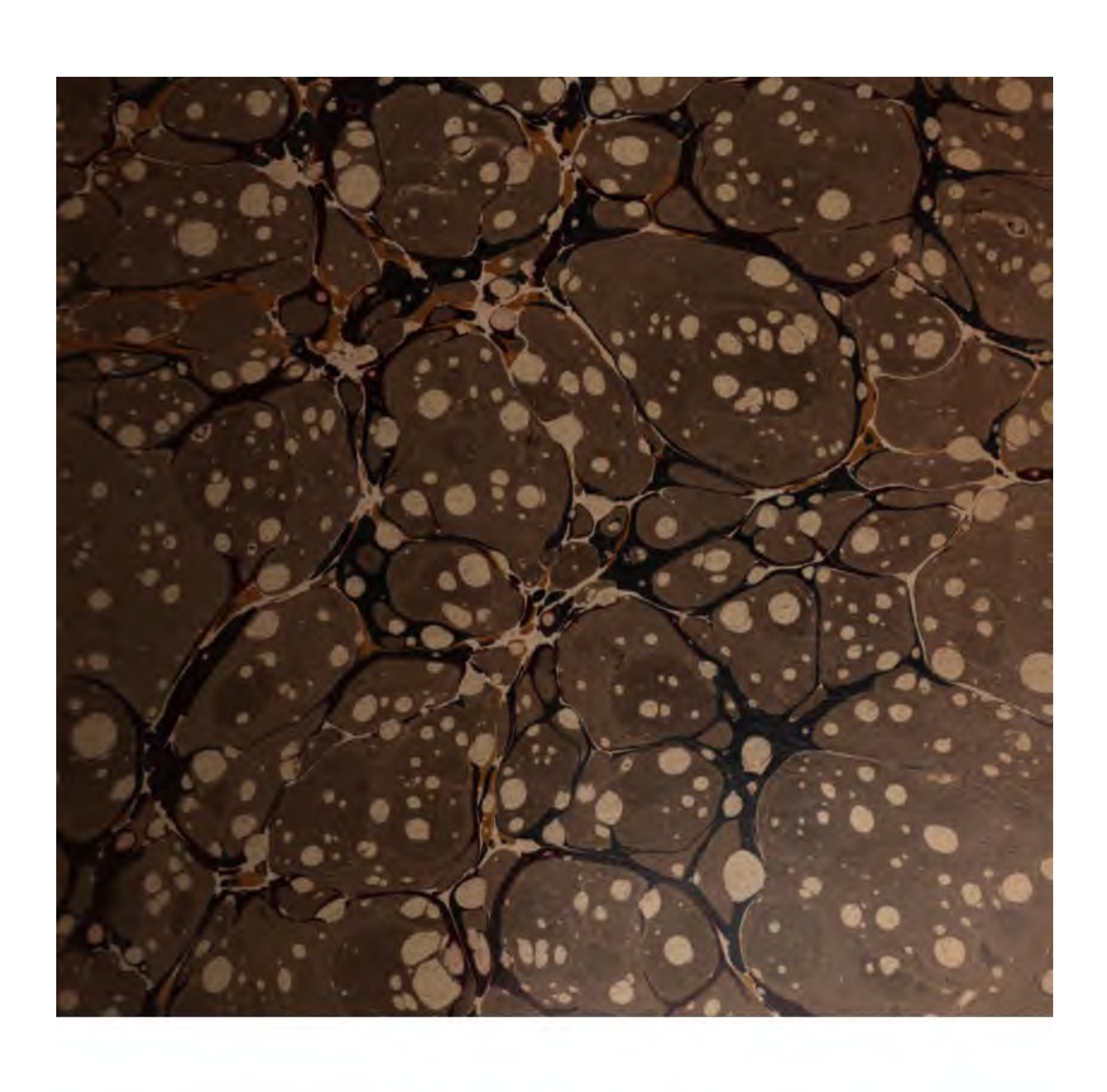
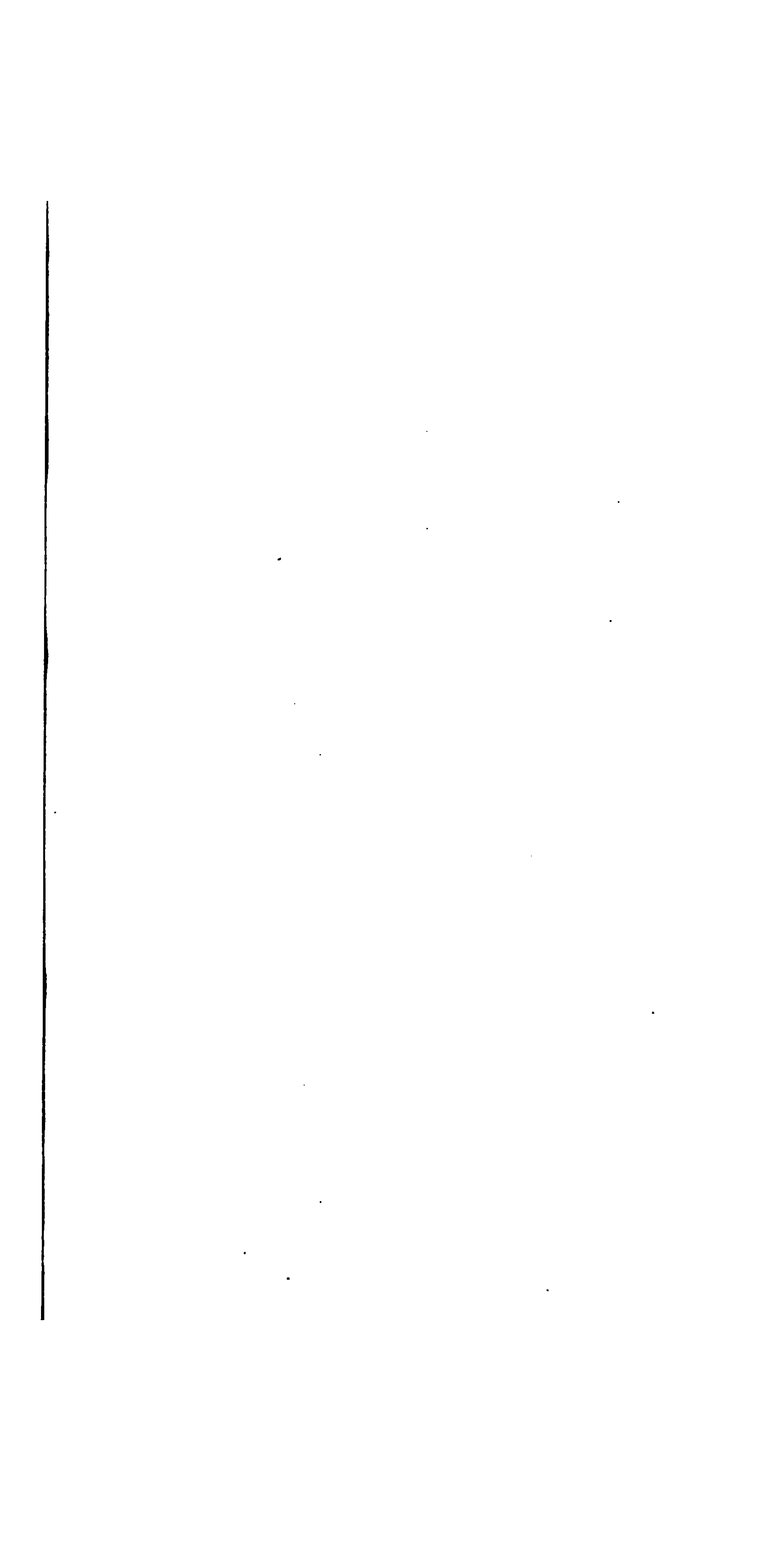

Google









TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

Bibliothèque Universelle

ET

Revue Suisse

1796 — 111e année. — 1906

Par la variété de ses articles, dus à la plume de collaborateurs compétents dans tous les domaines : littérature, sciences et arts, philosophie, histoire, politique, voyages, romans et nouvelles, etc., et complétés par des chroniques mensuelles de Paris, Londres, Italie, Allemagne, Russie, États-Unis, Pays-Bas, Suisse, scientifique et politique, la

Bibliothèque Universelle

vaut en effet à elle seule chaque année toute une petite bibliothèque de livres choisis. Ses 12 livraisons de 224 pages in-8, bien imprimées sur beau papier, soigneusement brochées, coupées, paraissant ponctuellement le 1er de chaque mois, représentent, au bout de l'an, un total d'environ 2 700 pages, pouvant se mettre dans toutes les mains et où chaque membre de la famille trouve à lire selon ses goûts.

PRIX DE L'ABONNEMENT

(Les abonnements partent du commencement de chaque trimestre).

	Un an.	Six mois.
Suisse	20 fr.	11 fr.
Union Postale	25 fr.	14 fr.

ON S'ABONNE

aux Bureaux de la Bibliothèque Universelle :

LAUSANNE (Suisse), place de la Louve (par chèque ou mandat postal).
PARIS, Firmin-Didot et Cie, 56, rue Jacob.

Et chez tous les bons libraires, en tous pays,

En Suisse, en France, en Italie, en Allemagne et en Russie, on peut aussi s'abonner auprès des Bureaux de poste.

La livraison, 2 fr. 50

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 1652-05.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

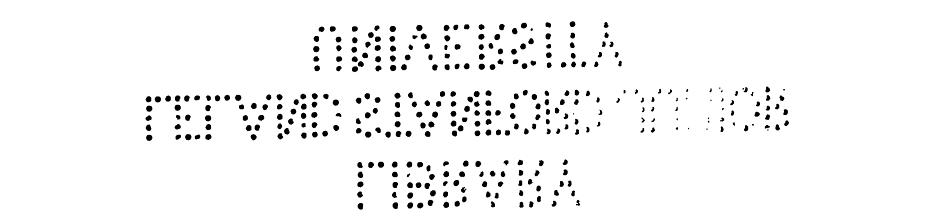
TH. RIBOT

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE

LXI

(JANVIER A JUIN 1906)

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
1906



L'EFFORT

Un certain nombre de questions se posent relativement à l'effort, qui sont loin encore d'être résolues. Sur la définition même de l'effort, tout le monde n'est pas d'accord : les psychologues ne définiraient pas l'effort comme le définissent les physiologistes. On parle couramment d'effort physique, d'effort intellectuel, d'effort moral; quel rapport y a-t-il entre ces diverses espèces d'effort, qui fait qu'on leur applique le même nom d'effort? à cette question on ne trouvera pas de réponse entièrement satisfaisante dans les ouvrages de psychologie. Il est donc intéressant de se poser à nouveau le problème de l'effort.

L'effort physiologique.

Les physiologistes se font de l'effort une conception assez précise; pour eux l'effort est une tendance énergique à l'expiration avec occlusion de la glotte. « Au moment où il va se produire, on commence par faire une profonde inspiration pour distendre le poumon au maximum et pour y emmagasiner le plus d'air possible. Puis la glotte se ferme sous l'influence de ses muscles constricteurs, et aussitôt les muscles expirateurs, et particulièrement les muscles de la paroi abdominale, se contractent avec force et compriment l'air contenu dans le poumon. La cage thoracique pressée entre la résistance élastique de cet air et la puissance active des muscles expirateurs se trouve solidement fixée et fournit un point d'appui aux muscles qui s'y insèrent. C'est donc dans la fixation de la paroi thoracique que se résume la partie fondamentale de l'effort ». L'émission des sons est, naturellement, suspendue pendant l'effort, « tandis que sa fin est souvent signalée par une expiration sonore »[1]. L'effort ainsi entendu a pour but, en produisant l'immobilisation du thorax et la compression de l'air contenu dans le poumon, de fournir un point d'appui solide aux membres et aux muscles lorsque nous avons à vaincre une résistance extérieure considérable.

La conception qui précède est celle que les physiologistes se

1. E. Wertheimer, *Dict. de physiologie* de Richet, t. V, 1902, art. Effort.

font d'ordinaire de l'effort. Elle est, comme on le remarque aisément, un peu étroite, et eux-mêmes se voient obligés dans certains cas de l'élargir. C'est ainsi qu'outre l'effort qui vient d'être décrit et qu'on peut appeler l'*effort thoracique* ou *thoraco-abdominal*, certains distinguent un *effort abdominal* ou *expulsif*. Longet donne de l'effort, dans son *Traité de physiologie*, la définition suivante qui s'applique à la fois à l'effort thoracique et à l'effort abdominal : « L'effort consiste dans une contraction musculaire très intense, effectuée dans le but de surmonter une résistance extérieure ou d'accomplir une fonction qui est naturellement laborieuse ou qui l'est devenue accidentellement ».

Les physiologistes élargissent davantage encore, dans certains cas, leur conception de l'effort et ne considèrent plus comme absolument nécessaire, pour qu'il y ait effort caractérisé, l'occlusion de la glotte. C'est ainsi qu'ils admettront qu'il a y effort, et en cela ils sont d'accord avec le vulgaire, chez le cheval cornard porteur d'une canule trachéale et qui traîne une lourde voiture. Ils reconnaîtraient de même qu'il y a incontestablement effort chez l'homme qui, tout en marchant et respirant, porte un fardeau sur ses épaules.

La difficulté qu'éprouvent les physiologistes à maintenir dans toute sa rigueur leur définition ordinaire de l'effort, s'explique évidemment par le fait que cette définition ne s'accorde pas avec la conception vulgaire de l'effort et qu'ils se sentent obligés de tenir compte dans une certaine mesure de cette conception.

La conception des psychologues s'accorde, au contraire, entièrement avec celle du vulgaire. Pour eux, l'effort est une contraction musculaire intense. On peut, il est vrai, leur faire à ce sujet une objection et répéter, en s'adressant à eux, les paroles suivantes d'un physiologiste : « Oui, l'effort est une contraction musculaire intense; mais quel est le degré d'intensité nécessaire pour que la contraction mérite le nom d'effort?.... Sans doute nous reconnaissons avec tout le monde que des contractions musculaires d'une certaine intensité peuvent être effectuées sans que la respiration soit gênée en quoi que ce soit; mais alors, pourquoi les faire rentrer dans l'effort, pourquoi leur donner un nouveau nom, si elles ne présentent rien de particulier que leur intensité relative et si aucun caractère différentiel ne les sépare de la contraction la plus faible des mêmes muscles » [1]?

Remarquons cependant que les physiologistes introduisent aussi

1. A. Le Dentu, *Dict. de médecine et de chirurgie* de Jaccoud, t. XII, 1870, pp. 426 et 427.

dans leur définition le mot *intense* et qu'on pourrait leur demander à eux-mêmes s'ils feront commencer l'effort avec la contraction la plus faible qui puisse se produire des muscles expirateurs, la glotte étant fermée. Dans la parole faiblement chuchotée, il y a, à certains moments, occlusion de la glotte et tendance à l'expiration; admettront-ils pourtant que cette parole implique une série d'efforts? La même difficulté existe donc pour eux, sous le rapport du degré d'intensité à considérer, que pour le vulgaire et les psychologues.

Il me semble que le moyen le plus simple d'éviter toute difficulté logique est d'élargir un peu la conception vulgaire et de rattacher à l'effort même les cas de contraction faible; le vulgaire parlera lui-même à l'occasion d'effort léger, ce qui prouve que la notion d'effort n'implique pas pour lui nécessairement celle de contraction très intense. Il sera facile ensuite de faire rentrer dans cette conception celle des physiologistes en ajoutant au mot *effort*, comme ils le font d'ailleurs souvent eux-mêmes, un qualificatif qui précisera de quel effort particulier il s'agit. Nous aurons ainsi l'effort en général, qui n'est pas autre chose que l'intensité de la contraction musculaire, et, au nombre des cas particuliers de l'effort, l'effort thoracique, l'effort abdominal, et toute autre espèce d'effort que l'on pourra être amené à distinguer.

Nous avons rattaché dans ce qui précède, comme on le fait d'ordinaire, l'effort à la contraction musculaire. Remarquons maintenant que l'effort ne suppose pas nécessairement la contraction proprement dite, c'est-à-dire le raccourcissement des muscles; nous pouvons, par exemple, maintenir la main à demi ouverte en faisant pour cela un effort considérable et sans que nos doigts exécutent aucun mouvement. On pourrait appeler *effort statique* l'effort qui se produit ainsi tandis que nos muscles restent immobiles.

PERCEPTION DE L'EFFORT.

W. James, dans son étude bien connue sur le sentiment de l'effort[1], a débarrassé la psychologie de l'hypothèse des sensations centrales d'innervation qui nous feraient connaître le degré d'effort déployé dans la contraction musculaire. Remarquons d'ailleurs que l'hypothèse ne pouvait s'appliquer qu'à l'effort volontaire; pour l'effort à demi réflexe que produisent certaines émotions, et surtout pour l'effort qu'on peut obtenir en excitant mécaniquement ou électriquement les muscles, il ne peut être question de sensations

1. W. James, Le sentiment de l'effort, *La critique philosophique*, 9e année, II, 1881.

d'innervation. La question de la perception de l'effort ne se pose pas en somme autrement, aujourd'hui, que celle de la chaleur, de la couleur, du son, etc.

L'effort se produit lorsque nous soulevons des poids, lorsque nous essayons de vaincre des résistances, lorsque nous cherchons à apprécier le degré de mollesse, de dureté, de fluidité, c'est-à-dire la consistance d'une substance. Dans ces cas nous percevons, outre l'effort lui-même, la pression exercée par les objets à la périphérie de notre corps. Si nous voulons étudier la seule sensation d'effort il est donc préférable de considérer les cas où l'effort se produit sans être appliqué à aucun objet extérieur; c'est ce qui arrive quand nous faisons effort pour soulever un de nos membres ou lorsque nous maintenons par un effort énergique nos doigts immobiles, notre main étant à demi ouverte.

Dans les cas tels que le précédent, par quelles sensations connaissons-nous notre effort?

Il ne saurait être question de faire jouer ici un rôle important aux sensation cutanées. Que l'effort par lequel nous maintenons la main à demi ouverte soit modéré ou énergique, les sensations qui se produisent dans la peau restent les mêmes.

Les organes qui peuvent être impressionnés dans un effort tel que le précédent sont tout d'abord, naturellement, les muscles et les tendons, qui participent directement à l'effort, puis les organes, muscles, ligaments, périoste, etc., sur lesquels peuvent presser, pendant l'effort, les muscles et les tendons passant au-dessus d'eux, enfin les surfaces articulaires comprimées les unes contre les autres.

En réalité, les sensations des surfaces articulaires ne paraissent jouer aucun rôle dans la perception de l'effort. J'ai fait à ce sujet l'expérience suivante : J'ai entouré une des articulations d'un de mes doigts de bandes de caoutchouc fortement tendues s'attachant par l'une de leurs extrémités à la phalange précédant l'articulation, et par l'autre à la phalange suivant l'articulation, et j'ai réglé les tensions exercées par les bandes de telle manière que le doigt fût maintenu par elles étendu; dans ces conditions, malgré la forte compression des surfaces articulaires produite, je n'ai constaté aucune sensation d'effort.

Il me paraît difficile, au contraire, d'écarter l'hypothèse que les pressions exercées par les muscles et les tendons qui prennent part à un effort sur les tissus sous-jacents et les sensations qui en résultent contribuent à nous renseigner sur notre effort. Ainsi, quand nous immobilisons, comme il a été dit, par un effort énergique, la main à demi ouverte, nous éprouvons dans les doigts des sensa-

tions qui résultent probablement, au moins pour une part, de la compression exercée sur les tissus sous-jacents par les tendons extenseurs des doigts.

Mais l'hypothèse la plus simple est évidemment que nous percevons notre effort par des sensations provenant des organes directement intéressés dans l'effort, c'est-à-dire tout d'abord des muscles. C'était ce que supposait E. Weber, lorsqu'il parlait « de la sensation délicate qui accompagne la contraction volontaire d'un grand nombre de muscles soumis à la volonté, et par laquelle nous sentons l'effort que nous faisons avec les muscles et mesurons très exactement la résistance qui nous est alors offerte[1] ». Cette hypothèse a été pourtant rejetée récemment, non toutefois sans quelques restrictions, par Goldscheider. Ses expériences, dans lesquelles il hypesthésiait par la faradisation telle ou telle région du membre qu'il considérait, l'ont conduit à cette conclusion que la sensation de poids, c'est-à-dire d'effort, vient des tendons; malheureusement, elles ne sont pas très probantes, et lui-même reconnaît qu'elles ne permettent pas d'exclure entièrement l'hypothèse d'une participation de la sensibilité des muscles à la production de la sensation de poids[2]. Remarquons, à l'appui des idées de Goldscheider, que les anatomistes admettraient aujourd'hui sans difficulté comme vraisemblable son hypothèse. Les tendons sont, en effet, riches en nerfs sensibles; les *corpuscules de Golgi*, qui constituent l'un des modes de terminaison de ces nerfs et qui sont situés au voisinage de l'insertion du muscle et du tendon, « paraissent, dit Déjerine, être des organes en rapport avec le sens musculaire »[3]. Mathias Duval dit, plus explicitement encore : « Ces corpuscules de Golgi, interposés sur l'insertion du muscle au tendon, représentent sans doute, comme appareils sensitifs, quelque chose de comparable au dynamomètre qu'on interposerait sur le trajet d'une corde pour se rendre compte des efforts de traction exercés sur elle[4] ». A l'appui de la même doctrine on peut aussi mentionner le cas rapporté par Duchenne d'une malade chez qui la perception du poids était conservée, bien qu'il y eût perte de la sensibilité musculaire : « Le

1. E. H. Weber, *Die Lehre vom Tastsinne und Gemeingefühle*, 1851, p. 132. Plus loin (p. 135), Weber mentionne et s'applique à réfuter l'hypothèse de sensations centrales d'effort : « On pourrait, il est vrai, affirmer que la cause de la sensation d'effort doit être cherchée non dans les nerfs des muscles, mais dans la partie de cerveau sur laquelle la volonté agit... »

2. A. Goldscheider, *Gesammelte Abhandlungen*, II. Band, Physiologie des Muskelsinnes, p. 245.

3. J. Déjerine. *Anatomie des centres nerveux*, t. I, 1895, p. 229.

4. M. Duval, *Précis d'histologie*, 1897, p. 582.

membre supérieur et le tronc du côté gauche furent frappés d'insensibilité, bien que la motilité y fût conservée ; j'y constatai alors l'abolition de la sensibilité de la peau (anesthésie et analgésie) et de la sensibilité musculaire (insensibilité à l'excitation électro-musculaire et à la pression) ; cependant la malade, alors même qu'on la privait de la vue, avait conscience des mouvements que l'on imprimait ou qu'elle imprimait elle-même à chacune des portions de son membre, elle appréciait alors le poids des objets qu'on lui plaçait dans la main et ne les laissait pas tomber [1] ».

La sensation d'effort nous renseigne avec une grande délicatesse, comme l'ont prouvé les recherches de Weber, sur le poids des objets. A cette sensation s'ajoute alors une sensation de pression ; remarquons que, pour un même poids, celle-ci peut rester constante, tandis que l'autre varie : si, la jambe étendue, nous essayons d'apprécier le poids d'un objet placé successivement près du pied ou sur le milieu de la jambe, nous éprouverons dans les deux cas des sensations de pression identiques, mais des sensations d'effort très différentes.

La sensation d'effort contribue aussi à nous faire connaître la résistance et la consistance, lesquelles sont perçues essentiellement de la même manière que le poids des objets. Toutefois, Goldscheider a essayé d'introduire ici des distinctions nouvelles. Pour lui, la sensation de poids et celle de résistance sont des sensations spécifiquement distinctes, ayant des substratums anatomiques différents. La sensation de résistance serait une sensation articulaire, elle résulterait de la pression, du choc qu'exerceraient l'une contre l'autre deux surfaces articulaires juxtaposées. Goldscheider paraît en outre disposé à distinguer, quoiqu'il n'ait pas spécialement développé ses idées sur ce point, une sensation d'effort qui aurait à son tour un substratum différent de celui des deux précédentes ; cette sensation d'effort se produirait dans le cas d'une contraction musculaire considérable : « la contraction d'un muscle éveille donc indubitablement une sensation spécifique ; mais cette sensation ne se remarque que pour une contraction forte.... C'est à ces sensations musculaires que nous devons la sensation de fatigue et de douleur musculaire ; en outre, elles nous donnent peut être dans le cas d'un développement de force motrice considérable une certaine sensation d'effort [2] ».

Laissons de côté cette dernière sensation d'effort, qui n'a qu'une

1. Duchenne, *De l'électrisation localisée*, 3e éd., 1872, p. 767.
2. Goldscheider, *Gesammelte Abhandlungen*, Bd. 2, p. 39.

riences, à une étude que j'ai publiée antérieurement [1], le passage suivant : Le bout de l'index gauche recourbé est amené au niveau de l'articulation métacarpo-phalangienne; l'ongle du doigt est placé verticalement; on frappe alors avec le bout du doigt ainsi placé sur la table; il se produit, naturellement, une sensation nette de résistance. On faradise alors fortement la première articulation phalangienne, et on constate, dit Goldscheider, en répétant le mouvement, que la sensation de résistance est extraordinairement émoussée : la table fait l'effet d'un corps mou. Après cela, on étend le doigt, tout en continuant d'électriser l'articulation; on éprouve alors, en frappant la table avec le doigt tenu verticalement, la sensation d'une résistance, bien qu'un peu moins nette que dans les conditions normales [2].

J'ai répété l'expérience précédente et je n'ai pu constater les différences que signale Goldscheider. J'ai trouvé que le bout de mon doigt devenait, pendant l'électrisation, moins sensible et qu'alors, si je frappais avec la pulpe du doigt sur la table, j'éprouvais, en effet, un peu la sensation de mou citée par Goldscheider; mais cette sentation se produisait aussi bien lorsque le doigt était étendu que lorsqu'il était recourbé, et elle avait, par conséquent, pour cause l'insensibilité du bout du doigt, qui ne donnait plus, en frappant sur la table, qu'une sensation obtuse de pression.

Je pense donc que la sensation de résistance, c'est-à-dire de choc, de heurt, dont il vient d'être question, est d'ordinaire, sauf quand nous recevons passivement le choc des objets, une sensation complexe, comprenant une sensation de pression et une sensation d'effort. Le caractère brusque que présente cette sensation dans certains cas tient simplement à ce que, le contact se faisant entre corps durs, incompressibles, la sensation de pression atteint instantanément son maximum ou a peu près son maximum d'intensité. Là où cette sensation paraît faire défaut, elle existe néammoins, mais l'intensité de la sensation de pression croît progressivement, parce que la pression s'exerce entre parties molles, élastiques, flexibles. Bref, la différence que croit avoir constatée Goldscheider entre le soulèvement d'un poids avec un seul segment et avec plusieurs est la même probablement que celle qui se remarque entre la sensation de choc que nous éprouvons en appuyant avec l'ongle sur une table et celle de pression progressivement croissante

1. B. Bourdon, L'état actuel de la question du sens musculaire, *Revue scientifique*, 5e série, t. II, 30 juillet 1904, p. 135.

2. L'expérience est décrite par Goldscheider à la page 228 du tome II de ses *Gesammelte Abhandlungen*.

que nous éprouvons en appuyant avec la pulpe du doigt sur la même table.

La sensibilité pour l'effort est influencée par la préparation de l'effort et par l'adaptation à l'effort. Si nous considérons comme lourd un objet que nous nous proposons de soulever et qui en réalité est léger, nous préparerons un effort trop grand, et l'objet nous paraîtra, quand nous le soulèverons, plus léger qu'il ne nous eût paru autrement : c'est ce qui explique pourquoi, de deux objets de même poids, mais de volume différent, que nous soulevons en les regardant, le plus volumineux nous paraît le plus léger. L'adaptation à l'effort résulte de la répétition, de la prolongation de l'effort : celui qui est habitué à porter de lourds fardeaux trouve léger ce qu'un autre, qui n'a pas l'habitude de l'effort physique, trouvera lourd ; si nous portons pendant quelque temps de lourdes chaussures, nous sommes étonnés ensuite, en mettant des chaussures plus fines, de la légèreté de celles-ci. On peut comparer cette adaptation à l'effort à l'adaptation de la rétine à la lumière ou à l'obscurité, qui a aussi pour résultat d'influer sur notre perception de l'intensité des lumières.

L'effort émotif, l'effort intellectuel, l'effort moral.

Le phénomène de l'effort, en particulier l'effort thoracique, se produit involontairement dans les émotions qui nous excitent à lutter. Si quelqu'un nous insulte, et si nous sommes de caractère combatif, immédiatement nous nous préparons à l'attaque et nous nous mettons en état d'effort. Si, l'insulteur absent, nous venons à penser à l'insulte, la colère pourra se produire de nouveau, en s'accompagnant encore d'effort. Les faits de ce genre se comprennent aisément.

L'explication de l'effort émotif est moins facile dans d'autres cas. Pourquoi, par exemple, l'effort se constate-t-il fréquemment chez les personnes qui se trouvent dans un état de malaise ou de souffrance chroniques? Qu'on observe, en effet, attentivement quelqu'une de ces personnes, et on l'entendra de temps à autre émettre un léger soupir, résultant de la cessation d'un effort thoracique.

Cet effort peut s'expliquer, je crois, par les raisons suivantes. La souffrance appartient au groupe des émotions déprimantes; par cela seul qu'une personne souffre, l'action musculaire lui est difficile, et, par conséquent, quand elle se produira, elle s'accompagnera souvent d'effort thoracique. L'effort thoracique devient ainsi, chez ceux qui souffrent, un état habituel, par conséquent de plus en plus

apte à se produire pour des causes légères. On peut admettre aussi que le principe qui s'est montré si fécond pour l'explication des expressions mimiques et d'après lequel les mouvements musculaires d'expression se rapportent souvent à des objets imaginaires [1], joue ici un rôle. L'homme qui souffre trouve, pour ainsi dire, un obstacle, une résistance, un ennemi en lui-même, et prend contre cet ennemi imaginaire l'attitude métaphorique de la lutte, c'est-à-dire de l'effort. D'après cela, il faut s'attendre à ce que la souffrance s'accompagne d'effort surtout chez ceux qui, en même temps qu'ils souffrent, sont de tempérament combatif.

Dans le travail intellectuel, un certain effort se produit souvent déjà pour immobiliser le corps. Le savant qui reste assis à sa table pendant plusieurs heures, poursuivant la solution de quelque problème, déploie incontestablement, pour rester ainsi immobile, un effort assez considérable. Le principe mentionné au paragraphe précédent expliquera aussi certains cas d'effort, en particulier d'effort thoracique, pendant le travail intellectuel. Il nous arrivera parfois, en effet, en travaillant intellectuellement, de nous représenter métaphoriquement certaines idées comme des obstacles à surmonter [2], et, comme l'idée d'obstacle et celle d'effort sont associées dans notre esprit, nous serons facilement amenés à prendre réellement l'attitude de l'effort. Dans le travail intellectuel, l'idée d'opinions, d'adversaires à combattre se présentera souvent aussi à l'esprit et provoquera l'attitude qui convient pour la lutte vraie, c'est-à-dire l'effort musculaire, et en particulier l'effort thoracique. En outre, remarquons que, parmi les représentations sur lesquelles notre pensée s'exerce pendant le travail intellectuel, un grand nombre se rapportent à notre activité musculaire : nous agissons, nous parlons, nous faisons effort mentalement (quelquefois même réellement) dans le travail de la pensée, comme nous agissons, parlons et faisons effort réellement dans la vie ordinaire. Lorsque nous nous sentons *actifs* dans notre travail intellectuel, c'est qu'il intervient dans ce travail tout au moins des représentations de notre

1. Voir principalement pour l'exposé et le développement de ce principe Th. Piderit, *La mimique et la physiognomonie*, tr. fr., 1888 (Paris, F. Alcan).

2. Quand le travail intellectuel s'accompagne-t-il de la conscience nette d'un effort intellectuel? « A cette question le simple bon sens répond qu'il y a effort, en plus du travail, quand le travail est difficile. Mais à quel signe reconnait-on la difficulté du travail? A ce que le travail « ne va pas tout seul », à ce qu'il éprouve une gêne ou rencontre un obstacle, enfin à ce qu'il met plus de temps qu'on ne voudrait à atteindre le but. Qui dit effort dit ralentissement et retard... » (H. Bergson, L'effort intellectuel, *Revue philosophique*, 1902, I, p. 18). Plus loin, Bergson parle de l'effort d'invention « qui est véritablement une lutte » (p. 21).

fique, le sentiment de vouloir, de faire effort; nous ne sommes plus que les spectateurs passifs de nos pensées.

L'EFFORT ET LE MONDE EXTÉRIEUR.

On entend souvent dire, chez les philosophes, que c'est grâce à l'effort que nous apprenons à distinguer le moi du monde extérieur. Toutefois, comme l'effort peut se produire sans s'exercer contre aucun objet extérieur, dès qu'un philosophe cherche à préciser la doctrine qui précède, il se voit obligé de faire intervenir, pour expliquer la distinction du moi et du non-moi, quelque autre facteur que l'effort : c'est ainsi que Maine de Biran ajoutait à l'effort la sensation de pression produite à la surface de notre corps par l'objet qui nous résiste. Bain dira également : « C'est le *contact dur* qui suggère l'extériorité; et la raison en est que dans ce contact il nous faut déployer de notre force propre. Plus intense est la pression et plus énergique est l'activité qu'elle suscite. Cet état mixte, produit en réagissant contre une sensation du toucher par un effort musculaire, constitue la *sensation de résistance*, sensation qui est le fondement le plus profond de notre notion d'extériorité [1] ».

A l'encontre des affirmations précédentes, citons maintenant cette conclusion de W. James : « On tombe dans une erreur, quand on imagine un sentiment séparé de résistance musculaire, un « sentiment de la force » qui seul nous instruirait de la réalité du monde extérieur. Nous connaissons la réalité extérieure par chacun de nos sens. Le sens musculaire nous donne la dureté et la pression, absolument comme les autres sens afférents nous donnent les autres qualités des objets. Si celles-ci sont trop authropomorphiques pour être vraies, il en est de même de celles-là [2] ».

Ces affirmations contradictoires prouvent que la question du rôle de l'effort dans la distinction du moi et du monde extérieur n'est pas résolue. Maine de Biran lui-même n'a pas su reconnaître toute la complexité du problème qu'il a abordé, et il fait dans le développement de sa doctrine de graves confusions. C'est ainsi qu'il confond différence et extériorité. Or, le son fondamental d'une cloche, par exemple, et tel son accessoire qui peut l'accompagner sont différents, mais ne sont pas extérieurs l'un à l'autre. De même, une question serait d'expliquer la distinction du moi et de tout autre

1. A. Bain, *The Senses and the Intellect*, 4e éd., 1894, p. 401.
2. W. James, Le sentiment de l'effort, *La critique philosophique*, 9e année, II, 1881, p. 291.

nettement défavorables à l'hypothèse que la sensation de résistance serait « le fondement le plus profond de notre notion d'extériorité ». Supposons qu'on approche, en les maintenant à quelque distance l'un de l'autre, deux objets chauds de notre corps. A un certain moment, *avant même qu'ils soient en contact avec notre corps* et, par conséquent, avant qu'il puisse se produire aucune seusation de pression ni d'effort, nous éprouverons deux sensations de chaleur et nous percevrons ces deux sensations comme extérieures l'une à l'autre. L'observation subjective ne nous révélera cependant ici aucune représentation de résistance.

De même les fumées de deux cheminées nous apparaîtront comme extérieures l'une à l'autre sans qu'il se mêle à notre perception de leur extériorité réciproque aucune notion de résistance. L'espace, en fait, ne nous apparaît nullement comme une entité résistante. Lorsque nous parlons d'espace vide, nous admettons implicitement un espace non résistant, immatériel[1]. Nous situons les objets résistants dans cet espace non résistant, nous ne considérons pas, à moins d'y être amenés pas des théories philosophiques suspectes, ces objets résistants comme étant à proprement parler des parties de l'espace; d'après la façon naturelle de penser, ils sont dans l'espace et ne sont pas des morceaux d'espace.

L'effort, comme on le reconnaît en général, nous donne la notion de force; nous pouvons admettre que la notion courante de matière implique aussi celle d'effort, en ce sens que nous nous représentons facilement tout objet matériel comme plus ou moins dur, plus ou moins lourd, plus ou moins résistant. Mais l'effort ne contribue en rien à former notre notion usuelle d'espace, et, par conséquent, il n'est nullement le fondement de notre notion d'extériorité.

B. Bourdon.

1. A ce propos faisons remarquer aux philosophes qui croiraient encore à l'exactitude des conceptions cartésiennes sur la matière que, si nous nous représentons toute matière comme étendue, la réciproque n'est pas vraie, toute étendue ne nous apparaît pas comme matérielle : l'espace est étendu, mais n'est pas matériel.

Sans doute les romanciers et les auteurs comiques ont mis dans leurs types un peu de fantaisie à côté de beaucoup de vérité; sans doute les moralistes et les théologiens se sont montrés plus préoccupés d'inspirer l'horreur de l'avare que d'analyser son caractère. Quoiqu'il en soit, leurs œuvres contiennent trop de vues justes et leurs opinions pèsent d'un trop grand poids pour que nous ayons le droit de les ignorer. Aussi ne sera-t-on pas surpris que, tout en restant fidèle à la méthode de l'observation directe, je tienne compte de ce qu'ils ont écrit sur la matière et j'aille même jusqu'à leur emprunter quelques descriptions particulièrement frappantes.

La forme du présent travail est essentiellement descriptive. Je m'efforce de montrer en quoi consiste l'avarice, de quels éléments psychologiques est faite cette anomalie, quitte à rechercher, dans une étude ultérieure, sous quelles influences elle naît et par quel mécanisme elle se développe.

Mais au préalable il est de toute nécessité de limiter aussi exactement que possible le champ que nous allons explorer, autrement dit de définir l'avarice.

J'entends par avarice *une anomalie de l'esprit constituée par un amour exagéré de la propriété pour elle-même.*

Ainsi se trouvent éliminées la cupidité et la parcimonie qui, l'une et l'autre, impliquent comme l'avarice un attachement exagéré à la propriété, mais non *à la propriété pour elle-même.* Aux yeux du cupide et parcimonieux la propriété reste ce qu'elle est effectivement, un moyen de se procurer des jouissances dans l'avenir. Aux yeux de l'avare elle devient un *but.* Un sentiment de possession monstrueusement développé est le seul élément affectif qui s'y attache. La perspective de transformer l'objet possédé en jouissance d'un autre ordre n'existe plus.

Je prie le lecteur de vouloir bien se rappeler cette définition. Nous éviterons ainsi bien des malentendus.

Conformément aux données de la psychologie classique, nous étudierons successivement chez l'avare la connaissance, le sentiment et la volonté, cette dernière se manifestant dans les actes et la conduite.

I. — La connaissance.

Bien que la connaissance soit de toutes les formes de l'activité psychique la moins altérée chez l'avare, son intégrité est loin d'être complète. Ce fait devient évident, dès que l'examen, dépassant les limites d'une observation superficielle, pénètre plus profondément dans l'analyse des fonctions mentales et recherche des altérations

très différent il est vrai, l'amour exagéré de la propriété pourrait conduire à la folie.

Remarquons tout d'abord que la même formule a été appliquée à la plupart des passions telles que la jalousie, la colère, etc., et cela seul suffit, *a priori*, à nous en faire suspecter l'exactitude. Nous savons en effet que presque toujours l'opinion populaire, dans ce cas est la résultante d'une illusion d'optique psychique très fréquente qui consiste à prendre l'effet pour la cause. Cet homme est devenu fou parce qu'il était jaloux, dit-on souvent, et c'est le contraire qui est vrai dans la plupart des cas : un homme présente une jalousie morbide, parce qu'il est déjà sous l'empire d'un trouble mental. Mais laissons les généralités et voyons ce que nous devons penser de l'opinion populaire au seul point de vue de l'avarice.

Il faut bien reconnaître que cette opinion a pour elle l'autorité des écrivains, moralistes, romanciers et auteurs comiques, en particulier de Plaute et mieux encore de Molière. Ce dernier nous montre très nettement, dans l'*Avare*, l'amour de l'argent ou, ce qui en constitue le côté négatif, la douleur de sa perte, déterminant des troubles profonds de la conscience, de la perception et du jugement, le tout constituant un véritable accès délirant. Ecoutons Harpagon :

« Au voleur ! au voleur ! à l'assassin ! au meurtrier ! justice ! juste ciel ! je suis perdu ! je suis assassiné ! on m'a coupé la gorge ! on m'a dérobé mon argent ! Qui peut-ce être ? Qu'est-il devenu ? Où est-il ? Où se cache-t-il ? Que ferai-je pour le trouver ? Où courir ? Où ne pas courir ? N'est-il point ici ? Qui est-ce ? Arrête ! (A lui-même se prenant par le bras.) Rends moi mon argent, coquin !... Ah ! c'est moi ! Mon esprit est troublé et j'ignore où je suis, qui suis-je et ce que je fais. Hélas ! mon pauvre argent ! mon pauvre argent ! mon cher ami ! on m'a privé de toi ; et, puisque tu m'es enlevé, j'ai perdu mon support, ma consolation, ma joie : tout est fini pour moi et je n'ai plus que faire au monde, sans toi il m'est impossible de vivre. C'en est fait ; je n'en puis plus ; je me meurs ; je suis mort ; je suis enterré ! N'y a-t-il personne qui veuille me ressusciter en me rendant mon cher argent, ou en m'apprenant qui me l'a pris ? Euh ! Que dites-vous ? Ce n'est personne. Il faut, qui que ce soit qui ait fait le coup, qu'avec beaucoup de soin on ait épié l'heure ; et l'on choisit justement le temps que l'on parlait à mon traître de fils. Sortons. Je veux aller quérir la justice et faire donner la question à toute ma maison ; à servantes, à valets, à fils et à fille et à moi aussi. Que de gens assemblés ! Je ne jette mes regards sur personne qui ne me donne des soupçons, et tout me

altérés. La démence entraîne la perte de la notion de valeurs. Le malade, ne distinguant plus entre les objets, ramasse indistinctement tout ce qu'il trouve, en remplit ses poches et ses armoires, accumule pêle-mêle des louis et des cailloux, des billets de banque et de vieux chiffons. L'avare est devenu un collectionneur. Une série indéfinie d'intermédiaires conduit de l'avarice pleinement lucide à cette avarice démentielle. C'est un de ces intermédiaires que Gogol nous montre dans son merveilleux Pluchkine, qui, bien que déjà collectionneur, n'a pas encore complètement perdu la notion des valeurs.

« A voir tout à coup, par hasard, sa cour réservée, sa grande officine où il avait rassemblé en provisions considérables toute espèce d'ustensiles et de vaisseaux en bois parfaitement neufs, il n'est pas un Russe qui ne se fût cru à Moscou, au marché dit Chtchepnoï (aux Copeaux), où se rendent journellement les belles-mères des jeunes ménages, suivies de leurs cuisinières, pour faire leurs emplettes, et où l'on voit blanchir en monceaux bois ouvré, bois ouvragé, bois cousu, bois tourné, bois raccordé, cerclé, tissé, tressé; les baquets, éviers, cuves, cuviers, auges, tonnes, barils, brocs, puisoirs, seaux, sébilles et escarcelles, tabourets de toute hauteur et largeur, puis corbeilles, corbillons, paniers en hêtre, en bouleau, en osier tressé, et enfin toute cette catégorie des objets dont fait usage aussi bien la Russie pauvre que la Russie opulente. Pluchkine en possédait une énorme quantité; et pourquoi? Il n'eût pu en employer le tiers dans tout le cours de sa vie, eût-elle été fort longue, et ses domaines eussent-ils eu le triple d'étendue; — eh bien, cela lui semblait peu, bien peu, et ce qui prouve qu'il le pensait ainsi, c'est qu'il allait chaque jour explorer les rues et ruelles, les dessous des ponts, les monceaux d'ordures et tout ce que pouvaient détourner le bout crochu de son bâton et ses doigts plus crochus encore : une vieille semelle de chaussure, une guenille, un clou, un tesson de pot, il emportait tout et allait l'ajouter au tas que Thitchikoff avait remarqué avec étonnement dans l'un des angles poudreux de la chambre. « Allons, voici le maître parti pour sa chasse », se disaient entre eux les paysans, quand ils le voyaient en quête de cet étrange gibier. Là où il avait passé, il ne restait dans la rue rien, rien à relever ni à balayer. Un officier, étant venu à passer à cheval, perdit dans le chemin un de ses éperons; il s'en aperçut presque aussitôt et rebroussa pour jeter un rapide coup d'œil sur le chemin, mais point d'éperon; il était déjà ajouté à la masse dont nous avons parlé.

. . . .

Dans sa chambre il relevait patiemment tout ce qui pouvait être tombé par hasard sur le plancher : un tout petit bout de cire à cacheter, une toute petite rognure de papier, une barbe de plume, un

brin de crin ou de duvet, n'importe, il déposait tout cela sur son bureau ou sur l'appui de l'une de ses fenêtres. »

Et cependant l'argent reste pour Pluchkine la chose précieuse et vénérable par excellence, comme étant la forme la plus élevée de la propriété. Il vient de conclure un marché et reçoit le prix de la vente :

« Il (l'acheteur) remit à Pluchkine la somme convenue, que celui-ci reçut des deux mains. Vite, vite il (Pluchkine) la porta à son bureau avec la même précaution qu'on mettrait à transporter d'un lieu dans un autre une coupe fragile, remplie jusqu'au bord de la plus précieuse liqueur; arrivé au bureau, il regarda encore une fois ce cher argent, et le déposa chèrement dans un bon tiroir fermé par une forte serrure. »

Le type complexe d'avare dément que Gogol nous montre dans son personnage est très vrai et se rencontre assez souvent.

La tendance pathologique à collectionner n'est pas exclusivement le propre de l'avarice, loin de là. En dehors du sentiment de possession anormalement développé qui constitue le fondement de cette passion, bien des facteurs psychopathologiques peuvent la provoquer. Telles sont la démence, par elle-même et indépendamment de toute avarice préexistante, et les idées délirantes.

Chez le collectionneur dément, l'acte d'entasser est automatique, dépourvu du ton affectif qui le caractérise chez l'avare. Aussi le sujet se laisse-t-il dépouiller sans protester. Voici, à titre d'exemple, l'observation d'un paralytique général collectionneur, mais qui ne mérite en rien l'épithète d'avare.

Observation I. — Georges S., cinquante-huit ans, cordonnier, noté comme ayant commis des excès alcooliques, est malade depuis plusieurs années. Dès 1903 les accidents psychiques sont assez graves pour nécessiter l'internement. On constate, à cette époque, un état d'excitation maniaque accompagné d'idées délirantes de satisfaction, d'idées érotiques, d'embarras de la parole, de tremblement des muscles de la face et de la langue, et l'on conclut à une paralysie générale probable. Vers janvier 1904, l'agitation tombe peu à peu; mais les idées délirantes persistent et un état démentiel s'établit qui depuis lors n'a cessé de progresser et a confirmé le diagnostic de paralysie générale. Au moment où cette observation est prise (juin 1905), le malade est complètement inconscient de sa situation, sans la moindre notion de l'état pathologique où il se trouve. Il est également désorienté dans l'espace et dans le temps, ignore qu'il est dans une maison de santé, ne croit avoir quitté son domicile que

depuis quelques jours, alors que son internement remonte à plusieurs années, ne connaît les noms d'aucune des personnes de son entourage, médecins, infirmiers ou malades. Les souvenirs anciens paraissent complètement effacés et il est impossible d'obtenir de lui, sur le passé, aucun renseignement de quelque valeur. Il est incapable de faire aucun calcul, même le plus simple, et, fort souvent, ses réponses ne sont pas en rapport avec les questions posées. Combien 2×2? demande-t-on. Le malade répond 12, puis compte sur ses doigts à plusieurs reprises et déclare : « Ça fait 100 000 francs ». Il ajoute ensuite : « 20 000 francs, ça fait un milliard ».

Sur cet affaiblissement intellectuel se sont développées des idées délirantes de grandeur, présentant tous les caractères habituels en pareil cas : absurdité, multiplicité, mobilité, contradiction. S. est âgé de deux cent quatre ans et un moment après de deux cent quatre-vingts ans, bien qu'il soit né, dit-il, en 1878 et qu'il ait fait son service militaire au moment des guerres d'Italie. Il a un corps magnifique avec 100 000 poils sous les bras. Son métier est cordonnier. Il a fait 200 000 paires de chaussures pour 100 000 francs. Il a en même temps 300 000 francs tous les jours pour chanter à l'Opéra. Excellent médecin, il opérera tous les sourds-muets avec son couteau. Il a déjà ressuscité le curé de sa paroisse. Sa fortune est de 96 millions, sa femme en a autant. Il possède aussi 60 000 pigeons et 80 000 canards sauvages. Il prend tous les matins pour son déjeuner 3 poulets, 3 bouteilles de champagne et un pâté de vanneaux. A propos de vanneaux, il en a tué 60 000 hier, il n'en reste plus un seul dans le monde. Ses forces viriles dépassent tout ce que l'on peut imaginer. Il a 60 000 femmes et il trouve moyen de les satisfaire toutes quotidiennement.

Les signes physiques cardinaux de la paralysie générale sont au grand complet : embarras très prononcé de la parole, tremblement fibrillaire de la langue, inégalité pupillaire, abolition du réflexe lumineux et conservation du réflexe à l'accommodation. Abolition des réflexes rotuliens. Bref le diagnostic ne saurait être douteux.

La tendance à collectionner, qui constitue pour nous le point intéressant de l'observation, est déjà assez ancienne. Depuis plusieurs mois, les infirmiers sont obligés au moins quotidiennement de vider les poches du malade et l'inventaire de ce qu'on y trouve comporte les objets les plus hétéroclites. Voici d'ailleurs un de ces inventaires auquel j'ai procédé moi-même.

20 juin 1905. — Le malade, qui a été envoyé au jardin, sous prétexte d'aider au jardinier, revient avec ses poches gonflées d'herbes et de légumes de toute sorte : oignon, oseille, salades, feuilles de choux, herbes incomestibles. « C'est, dit-il, pour faire une bonne salade avec ses 200 000 kilos d'huile d'olive. »

Quelques minutes plus tard, « c'est pour nourrir ses 60 000 lapins ». Au milieu de tout cela, pêle-mêle, nous trouvons encore : un morceau

B. Les manifestations complexes de la connaissance.

L'esprit n'est pas seulement un réceptacle destiné à emmagasiner les impressions extérieures et à les conserver sous forme d'images isolées. C'est avant tout un laboratoire où les acquisitions faites par les sens et fixées dans la mémoire se modifient, se transforment et, en déterminant la conduite, concourent d'une façon plus ou moins efficace à la conservation et au développement de l'individu. Tout le monde a rencontré des enfants et des jeunes gens doués d'une mémoire heureuse, orgueil de leurs maîtres et triomphateurs des concours, qui, malgré leurs brillants succès, ne font plus tard que des hommes médiocres. Généralement l'échec des espérances qu'on avait fondées sur eux tient à une élaboration insuffisante des éléments assimilés. Ce sont des individus qui peuvent *apprendre* beaucoup et facilement; mais qui sont incapables de *penser*.

L'élaboration des éléments acquis, envisagée au seul point de vue intellectuel, se réduit à un phénomène fondamental : l'association d'idées. En s'associant, les idées se complètent, se corrigent et se combinent en des conceptions nouvelles. Or, si, comme nous l'avons montré précédemment, le pouvoir d'association suffit aux groupements d'idées simples, de telle sorte que l'avare n'est ni un dément ni un délirant, et, pour un observateur superficiel, ne se distingue en rien de l'homme normal, il ne suffit plus ou ne suffit qu'imparfaitement aux groupements d'idées un peu complexes. C'est ce que j'essaierai de montrer à propos des trois grandes fonctions où l'association d'idées joue un rôle primordial : *a*) l'imagination, *b*) le jugement et *c*) la formation des notions générales.

a). — L'*imagination* représente la forme spontanée par excellence de l'élaboration psychique. Tandis que le jugement et la formation des notions générales impliquent souvent l'intervention de la volonté consciente et réfléchie, l'imagination est en grande partie le résultat de la combinaison spontanée des images élémentaires [1]. Aussi est-ce dans l'enfance qu'elle se manifeste de la façon la

1. Le mot « imagination » est pris ici dans le sens restreint que lui donne Hoffding. « Au sens large, écrit cet auteur, l'imagination est la même chose que la faculté de former des représentations : ce sens est le premier en date (grec). Si nous le conservions, alors toute la théorie de la mémoire et de la représentation serait aussi une théorie de l'imagination. Au sens étroit, l'imagination est la faculté de créer de nouvelles représentations concrètes, et c'est le sens que nous adoptons ici. »

plus évidente, avant que l'éducation et l'expérience personnelle soit venue la restreindre ou du moins la discipliner.

Normalement l'enfant est un imaginatif. On en a la preuve dans ses jeux, dans ses interprétations et dans ses récits fantaisistes. « Le propre de cet âge, nous dit Erasme, est de divaguer et de battre la campagne. » Cependant l'on rencontre quelquefois de petits êtres peu joueurs, déjà pratiques et presque positifs. Loin de peupler, comme l'enfant normal, le monde extérieur de leurs rêves, ils s'en tiennent à la réalité, concrète et matérielle. Quelquefois les parents sont fiers de cette disposition d'esprit essentiellement « raisonnable », prenant pour une qualité ce qui n'est qu'une anomalie. « La sagesse de l'âge mûr se greffant sur l'enfance, dit encore Erasme, produit un monstre, et le proverbe latin a raison de dire : Je n'aime pas qu'un enfant soit un homme. »

Ce tempérament animaginatif se manifeste à l'école et au collège par l'infériorité du sujet dans les tâches où il faut donner une note personnelle, combiner des images et des idées, créer en un mot. Il apparaît aussi à l'adolescence, au moment où, sous l'influence de cette force d'expansion morale qui est une des manifestations de la puberté, chacun vit plus ou moins dans l'idéal et croit sentir au fond de soi-même des trésors de poésie, de dévouement et d'héroïsme : ce mouvement instinctif vers un monde chimérique est inconnu des sujets qui nous occupent.

Une imagination normale constituant un facteur important de la valeur psychique, il est permis de considérer l'insuffisance de l'imagination comme une tare effective et une condition d'infériorité dans la lutte pour la vie. Nous n'avons pas à insister sur cette question qui est en dehors de notre sujet. Cependant, quoi qu'il en soit de l'avenir moral et social réservé aux individus doués de ce tempérament animaginatif, il est certain, et c'est là le seul point qui nous intéresse, que c'est parmi eux que se recrutent les avares.

Tout ce qui a été dit dans les lignes précédentes s'applique exactement à l'avare, ainsi qu'en témoignent les observations où l'on a eu la bonne fortune de recueillir sur l'enfance et la jeunesse du sujet quelques renseignements précis.

Le défaut d'imagination constitue, comme l'absence d'altruisme que nous étudierons dans le chapitre suivant, un des traits fondamentaux de la personnalité du candidat à l'avarice; il s'accentue à mesure que les symptômes de la maladie apparaissent et se développent et suit, pendant toute la carrière du sujet, une évolution progressive. De là, pour une bonne part, les idées étroites de l'avare, de là le cercle de plus en plus restreint où se meut son

activité psychique, de là sa tendance à ne calculer que les petits bénéfices, à n'écouter que les petits potins, à ne porter son attention que sur les petits faits. Les questions susceptibles d'éveiller son intérêt sont peu nombreuses; quel que soit le thème de la conversation, il ne sort guère des lieux communs et se borne même dans bien des cas à répéter ce qu'il a lu ou entendu, sans jamais ajouter rien de personnel. Aussi peu de personnes, en dehors de celles que pousse la cupidité, recherchent-elles son commerce. Il répand l'ennui autour de lui et cet ennui est certainement une des causes de l'aversion qu'il inspire.

Cette absence d'imagination explique encore, au moins en partie, l'impuissance de l'avare dans toutes les branches de l'activité humaine : dans l'art qui, vu par le côté intellectuel, n'est qu'une combinaison d'images; dans la science, où tous les problèmes posés ne peuvent être résolus que grâce à l'imagination, etc. Cette inaptitude s'étend même à la spéculation commerciale et financière où il semblerait que l'avarice pût trouver un champ de prédilection et se donner libre carrière.

En effet, il n'est plus aujourd'hui paradoxal d'affirmer que le financier et le commerçant, tout autant que le savant et l'artiste, ont besoin d'imagination. « Pris d'ensemble, dit très justement M. Ribot, le mécanisme psychologique de l'invention commerciale est celui de toute création quelle qu'elle soit. A la première phase, l'idée surgit, née de l'inspiration, de la réflexion ou du hasard. Une période de fermentation succède, durant laquelle l'inventeur esquisse sa construction en images, se représente la matière à exploiter, le groupement des actionnaires, l'appel des fonds, la constitution d'un capital, le mécanisme des achats et des ventes, etc. Tout cela ne diffère de la genèse d'une œuvre esthétique ou mécanique que par le but ou la nature des représentations [1]. »

Il faut une imagination féconde pour combiner les éléments d'une grande entreprise, comme pour composer un tableau ou résoudre un problème. Aussi, ne voit-on jamais un avare se livrer à une spéculation de quelque envergure, non seulement parce qu'il recule devant les risques qu'elle comporte, mais encore parce qu'il est incapable d'en concevoir les avantages et, disons le mot, d'*imaginer* les bénéfices qu'elle peut procurer et les moyens qui permettent de la réaliser. Souvent il se contente d'entasser son argent sans lui faire produire aucun revenu, et, quand il a recours à un placement, c'est non seulement à celui qui lui

1. Th. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, 2e édit., Paris, Félix Alcan, 1905.

paraît le plus sûr, mais aussi à celui qui est le plus simple[1].

Il n'est pas sans intérêt de comparer ici l'avare à son contraire, le prodigue. En effet, c'est peut-être au point de vue de l'imagination, que l'opposition des deux catégories d'anormaux apparaît la plus frappante. Autant l'imagination de l'avare est pauvre, autant celle du prodigue est développée et riche. C'est, pour une large part, l'imagination désordonnée qui entraîne chez le dernier l'incohérence de la conduite. Cest elle qui lui fait entrevoir chaque jour des situations nouvelles toujours plus lucratives et plus honorables, des modifications à apporter partout, des qualités exceptionnelles chez les connaissances d'aujourd'hui et les amis de demain... peut-être les ennemis d'après-demain; c'est elle enfin qui lui fournit ces multiples occasions, dont il se sert si bien, de gaspiller ce qu'il possède. Ce n'est pas d'hier que cette association de la prodigalité et d'une imagination déréglée a été constatée. Panurge qui, certes, était un imaginatif, connaissait, nous dit Rabelais, « soixante et trois manières de recouvrer argent; mais il en avait deux cents quatorze de le despendre hormis la réparation de dessous le nez ».

b). — J'aborde maintenant l'étude du *jugement* chez l'avare.

Nous avons à considérer à propos de cette fonction deux caractères principaux : l'*étendue* et la *rectitude*.

L'*étendue* du jugement est fonction du nombre des rapports perçus, en d'autres termes, le champ du jugement est d'autant plus vaste que les rapports perçus par l'esprit sont plus variés. Or, nous percevons d'autant plus de rapports, ressemblance, contradiction, contiguïté, etc., que nous rapprochons plus d'images, que nous associons plus d'idées. Le problème se ramène ainsi à la question des associations d'idées chez l'avare : de ce fait que les associations sont peu nombreuses, il est loisible de conclure que le jugement sera peu étendu. L'expérience est ici d'accord avec la logique : l'avare ne perçoit que peu de rapports et ne porte que peu de jugements.

Les choses sont peut-être moins évidentes, quand de l'étendue nous passons à la rectitude, du nombre ou quantité à la qualité. Au premier abord il peut sembler que le jugement de l'avare soit aussi sûr que celui d'un individu normal et d'intelligence moyenne. N'avons-nous pas reconnu nous-mêmes il y a quelques instants que les idées délirantes, qui sont en somme l'expression la plus parfaite du jugement faux, ne font pas partie intégrante du tableau

1. M. Dugas fait également de l'absence d'imagination une condition nécessaire de l'avarice. (*L'imagination*. Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale. O. Doin, Paris, 1903.)

de l'avarice? Sans doute. Mais il est nécessaire d'examiner la question d'un peu plus près et de voir ce qu'il faut penser de cette normalité apparente. Tout d'abord si les jugements de l'avare ne choquent pas plus souvent l'évidence, il y a à ce fait une première raison, c'est l'étendue restreinte du champ dans lequel ils s'exercent. Jugeant peu, on a moins d'occasions de se tromper que jugeant beaucoup. Mais, même dans le cercle étroit où il se meut, le jugement de l'avare, loin d'être infaillible, est au contraire sujet à des erreurs qui ne se produisent pas au hasard, mais qui sont systématisées dans une certaine mesure. Sans insister plus longtemps sur cet exposé théorique et abstrait, je passe immédiatement aux faits. Nous examinerons le jugement de l'avare dans ses rapports α) avec l'individu lui-même (auto-critique), β) avec l'intérêt, et γ) avec autrui.

α). *Le jugement portant sur l'individu lui-même.* — Certes il serait injustifié de considérer comme un individu anormal quiconque n'a pas la notion précise et claire de son propre état. La connaissance de soi-même ne peut être réalisée qu'approximativement et c'est trop demander à un être humain que d'exiger de lui un examen de conscience complet et dénué de toute partialité.

Cependant, il est certain que dans les états morbides de l'esprit le niveau de l'auto-critique est, dans la grande majorité des cas, fort abaissé, ce qui a permis à certains auteurs de lancer cet aphorisme que « la folie est un mal qui s'ignore lui-même ». L'aphorisme peut se défendre tant qu'il s'applique à la « folie », conception élastique et que l'on peut étendre et rétrécir à volonté. Il devient tout à fait faux, quand au mot « folie » on substitue celui de « trouble mental ». Il y a beaucoup de troubles mentaux qui ne s'ignorent pas, tels les états psychasthéniques, les mélancolies, la colère morbide, etc., et même certaines formes d'hallucinations, dites hallucinations conscientes. Ces faits sont connus de tous et il est inutile d'y insister.

Que se passe-t-il donc pour l'avarice? Le trouble mental est-il apprécié à sa juste valeur, comme le serait une obsession, ou échappe-t-il à l'auto-critique, comme le délire chez un persécuté? La réponse ne saurait faire de doute. On n'a jamais entendu un avare se plaindre d'être obsédé par le besoin d'entasser, comme un dipsomane se plaint d'une impulsion irrésistible à boire, ou un perverti sexuel de l'attrait anormal qui dirige ses appétits sexuels.

De tous les états morbides que l'on désigne sous le nom de « passions » l'avarice est, peut-être, avec la jalousie, non celui qu'on avoue le moins, comme on le croit généralement, mais celui qui

S'il est à la tête d'un commerce, il recule devant toute amélioration, toute transformation tendant à moderniser son entreprise et se montre surpris quand il est supplanté par un rival plus heureux et plus hardi.

Cette mauvaise économie qui, loin de conduire à la fortune, mènerait plutôt à la ruine a été peinte d'une façon particulièrement saisissante par Gogol. Pluchkine ne sait que supprimer la dépense et ne cherche pas à augmenter le revenu de son bien.

« Tous les ans on bouchait des fenêtres à sa maison, à la fin il n'en restait plus que deux, dont l'une, avait des emplâtres de papier à sucre sur les vitres.

D'année en année les principales parties de l'économie tombèrent faute de surveillance et d'entretien : c'est que l'œil pénétrant de Pluchkine se portait sur les rognures de papier, sur les brins de duvet et qu'étant seul au monde de son sang, il ne pouvait plus guère s'éloigner de son musée de clous rouillés et de guenilles.

Il était devenu de plus en plus intraitable pour les acheteurs qui se présentaient avec l'intention de lui proposer un prix convenable de ses produits. Tous successivement s'éloignèrent, unanimes à dire que c'était un diable incarné, un gnome et non pas un homme. Le foin et les blés pourrirent, les meules se métamorphosèrent en un fumier où l'on aurait pu cultiver le chou pour en tirer quelque parti; la farine, amoncelée sous des voûtes humides, se convertit en pierre et il eût fallu l'épieu et la hache pour la déloger de là; dans les séchoirs, vastes halles, on eût craint de toucher du bout d'une perche aux toiles, aux fenêtres et aux draps, tout cela pouvant contagieusement devenir une avalanche de poussière. »

Un exemple frappant de jugement erroné dans une question relative à l'intérêt pécuniaire nous est donné dans l'observation IV Le sujet, Amélie, recevant un jour dans son salon les inspecteurs de l'usine dirigée par son mari, les fait chauffer avec un feu de vieux registres. Cet acte bizarre et grotesque ne peut s'expliquer que par un trouble profond du jugement. Il est probable que la malade, d'une façon plus ou moins consciente, s'est tenu le raisonnement suivant : « Si, au lieu de bois, je brûle des vieux registres ce sera pour moi une économie : brûlons les registres ». Toute personne normale à qui serait venue par hasard une idée aussi singulière se serait immédiatement dit : « Sans doute, ce sera une économie, mais les inspecteurs vont croire à une mauvaise plaisanterie, peut-être à une injure. Je m'expose de la sorte à nuire à l'avancement de mon mari. S'il n'avance plus ou s'il avance moins rapidement il gagnera moins d'argent, et, pour quelques sous

d'économie présente, je m'expose à une perte future de plusieurs milliers de francs. Gardons les cartons pour le chauffage dans l'intimité et, aujourd'hui, faisons un extra, brûlons du bois. » Ce raisonnement, Amélie ne l'a pas fait. Elle en est restée au syllogisme simpliste exposé plus haut. C'est en raisonnant de cette façon dans la plupart des circonstances qu'elle a obligé son mari à abandonner sa situation.

γ). *Le jugement dans ses rapports avec autrui.* — Dans ses jugements sur autrui l'avare ne tient compte que d'un seul élément et cet élément c'est, on le devine, l'amour et le respect de l'argent, non pas même l'aptitude à augmenter son avoir, car il y a certains moyens que l'avare repousse impitoyablement, parce qu'ils comportent des risques et que d'ailleurs il n'en comprend pas la portée, tels les entreprises commerciales et industrielles de quelque importance, mais la pratique de l'économie sordide, le culte du bas de laine. On ne peut pas dire qu'il n'a que le respect de l'argent : il n'a que le respect de l'argent mis à l'abri, autrement de l'épargne. Il ne faut donc pas s'étonner que, dans son entourage, dans sa famille même, sa sympathie (si tant est qu'on puisse appeler de ce nom un sentiment étroit et au fond égoïste) s'adresse non aux membres les plus intéressants, mais aux plus économes. On peut objecter que l'avare n'étant généralement pas très démonstratif, il est assez difficile de savoir à qui vont ses préférences. Sans doute, mais nous avons cependant un criterium, un criterium *post-mortem*, je le veux bien, mais qui n'est pas sans valeur : c'est le *testament* de l'avare. Quand un avare meurt sans descendance directe (ce qui est un cas extrêmement fréquent) et qu'il est par conséquent obligé de se choisir un héritier, son choix tombe généralement non sur le plus digne, sur le plus intelligent, ou, ce qui serait logique, sur le plus nécessiteux, mais sur le plus économe, et, si dans le nombre il y a un avare, on peut être certain que c'est à lui qu'ira la fortune. Il est à peine besoin d'ajouter que les institutions d'intérêt collectif, quels que soient leur but et leur caractère, ne trouvent dans le testament d'un avare qu'une place nulle ou du moins très restreinte. Il n'y a d'exception que pour les œuvres ayant un caractère religieux et cette exception s'explique par un motif exclusivement intéressé. En dotant son église paroissiale d'un vitrail ou d'un ornement l'avare compte assurer son salut.

Le proverbe dit que chacun mesure les autres à son aune. Cela est profondément vrai et se traduit psychologiquement par ce principe que nous prévoyons la conduite d'autrui d'après nos propres tendances. L'intérêt pécuniaire sur lequel l'avare

règle tous ses jugements devient ainsi l'origine d'une autre anomalie qui, bien qu'elle ressortisse surtout à l'étude de la conduite, est fondée sur un trouble du jugement : la méfiance. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré aux actes et à la conduite. Pour le moment nous nous bornerons à remarquer que, partant de ce principe que l'argent est le seul bien de l'existence, l'objectif unique et suprême de toute activité, l'avare est tout naturellement conduit à penser que chacun ne doit avoir qu'un but, acquérir de l'argent par tous les moyens possibles.

c). Les jugements aboutissent à la formation des notions, dont le nombre et la qualité se trouvent ainsi être fonctions du nombre et de la qualité des jugements. Nous devons donc nous attendre à ce que, chez l'avare, l'insuffisance du jugement entraîne l'insuffisance des notions. Cette insuffisance se manifeste en effet très nettement dans les sphères supérieures de l'activité psychique, à propos des *notions générales* dont les plus élevées sont absentes ou du moins très imparfaites.

L'incapacité de l'avare à former des notions générales est la principale cause de ses vues bornées et de ses conceptions mesquines, de son inaptitude à s'intéresser aux problèmes scientifiques, de son aveuglement dans toutes les questions d'ordre économique et social. Nous savons déjà combien défectueuse est sa conception de l'intérêt pécuniaire. Prenons encore un exemple.

Soit un des principes sociaux les plus importants et les mieux connus : la solidarité. Considérons-le dans sa forme la plus abstraite, à un point de vue purement intellectuel, en dehors de toute question de sentiment.

Il est certain, et personne de ceux qui ont fréquenté et observé des avares ne le contestera, que la notion de solidarité est généralement fort peu développée chez ces individus. On en a la preuve indirecte dans leur conduite dictée par un égoïsme étroit et stérile et la preuve directe dans leur conversation, pour peu qu'on les oblige, à leur insu, à s'analyser. C'est que cette notion, fort complexe, ne peut se former que grâce à la combinaison d'un grand nombre de notions plus simples : responsabilité mutuelle ; limitation de la liberté individuelle par l'intérêt de la collectivité ; interdépendance des individus ; rapports nécessaires entre le bonheur de l'individu et le bonheur des autres membres de la collectivité ; multiplication des forces individuelles par l'association ; dette contractée envers la société, du fait du capital social légué par les générations passées, etc. Or chacune de ces notions nécessite la synthèse d'un grand nombre de notions elles-mêmes com-

rendre des comptes à sa fille. L'amour paternel même, le plus primitif, le plus profond et le plus vivace des sentiments familiaux, existe à peine, et encore cette lueur d'affection s'évanouit-elle pour une poignée d'or qu'Eugénie à donnée à son malheureux cousin.

Tous ces traits sont d'une exactitude rigoureuse. Nous les retrouverons plus ou moins accusés mais constants dans chacune des observations qui vont suivre. Ils sont une condition nécessaire de l'avarice. Un individu dont les sentiments altruistes sont normalement développés n'est jamais un avare. Nous reviendrons sur ce point.

Voici, à titre d'exemple, une observation d'avarice très typique et où l'absence d'altruisme est particulièrement bien mise en relief.

Obs. II. — Je n'ai pu obtenir aucun renseignement sur les ascendants du malade Pierre S.... Par contre, parmi les collatéraux, un neveu, fils d'un frère, est déséquilibré, prodigue et gaspille tout son avoir en entreprises bizarres, vouées d'avance à l'insuccès.

Au point de vue physique, S. jouit d'une santé excellente jusqu'aux derniers mois qui précèdent sa mort, survenue à quatre-vingts ans, sous l'influence de la sénilité. Il est marié et veuf deux fois, sans enfants.

Bien qu'appartenant à une famille de paysans aisés, S. ne fréquente pas l'école et reste toute sa vie un illettré. Profondément égoïste, vaniteux, peu sociable, médisant et méchant, mais nullement impulsif et parfaitement maître de lui, il perd ses parents de bonne heure et se trouve très jeune en possession de sa part d'héritage. Il cultive une petite propriété et exerce en même temps la profession de tisserand. Très laborieux, il travaille encore la nuit à des charrois. On dit de lui que « avant le lever du jour il a déjà gagné sa pièce de cent sous ». Vers quarante-cinq ans, il cède sa propriété sous condition qu'il lui sera versé une rente annuelle de 600 francs, somme énorme relativement à la valeur de ladite propriété. Au bout de quelques années l'acquéreur, comprenant qu'il a été dupe, demande la résiliation du marché. S. accepte, mais, se considérant comme lésé dans ses intérêts, exige une indemnité et l'obtient. Dès lors il se remet à la culture de ses champs, il y joint le prêt usuraire, mais avec des conditions de sécurité telles qu'il ne perd jamais un sou et qu'il n'est jamais inquiété et toujours, du reste, sur une échelle très restreinte. A partir de soixante-dix ans environ son activité diminue. Il cesse de cultiver lui-même ses champs, ne cherche plus à placer son argent, qu'il garde chez lui et dont la vue peut seule encore le tirer de son apathie.

Comme Harpagon et comme Grandet, S. aime l'argent d'un amour matériel et jaloux. Il contemple ses pièces d'or, les empile, les manie avec sensualité. Un de ses plaisirs favoris consiste à couvrir sa table de pièces de 20 francs soigneusement alignées et à demeurer là pen-

femme de S. donne à l'enfant d'une voisine une douzaine de noisettes. Mais quelques instants après, comprenant toute la portée de cette largesse intempestive, elle se rend chez la voisine, toute tremblante, et supplie qu'on lui rende les noisettes, parce que son mari va rentrer et qu'il lui en demandera compte. Une autre fois, S., partant pour un voyage de plusieurs jours, la laisse sans argent, avec un peu de pain, quelques pommes de terre et un minuscule morceau de viande salée « en cas d'événement ». A son retour il va s'assurer que le morceau de viande est intact.

La seconde femme est si malheureuse qu'elle parle à plusieurs reprises de quitter le domicile conjugal. Un jour, S. lui refuse l'argent nécessaire pour faire réparer une paire de sabots. Elle finit par tomber malade de misère, de chagrin et de privations. S., nullement ému, n'améliore point pour cela le régime habituel et se garde d'appeler le médecin. Une fois, la pauvre femme, croyant son mari absent pour quelques heures, veut s'offrir le luxe d'un œuf à la coque. S. revient à l'improviste, aperçoit l'œuf qu'elle achevait de préparer, le prend, le mange et la roue de coups. Elle finit par mourir et S., bien que catholique pratiquant, la fait enterrer sans cérémonie religieuse d'aucune sorte.

Aussi mauvais voisin qu'il était mauvais mari, S. inspire à tous ceux qui habitent près de lui ou dont les champs bordent les siens une véritable terreur. On le sait malveillant, médisant et vindicatif. Mais comme il est aussi très maître de lui, extrêmement prudent et qu'il n'agit qu'à bon escient, personne ne peut lui imputer un acte agressif tombant sous le coup des lois. Il reste toute sa vie un homme irréprochable, au sens judiciaire du mot.

L'absence d'altruisme est une des conditions de l'insociabilité qui se rencontre chez la plupart des avares et qui constitue une intéressante anomalie de la conduite. Cependant, disons-le en passant, « altruiste » et « sociable » sont deux termes entre lesquels il n'y a pas équivalence, loin de là, au moins si « sociable » est pris dans son sens vulgaire qui signifie « aimant la société ». Il n'est pas rare de rencontrer des individus, des femmes surtout, qui sont poussés à rechercher la société de leurs semblables par des sentiments qui n'ont rien d'altruiste : vanité, besoin de médire du prochain, amour de l'intrigue, etc. Ces sentiments résultent en définitive d'une déviation de l'amour propre, pas très rare dans l'avarice, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, et susceptible d'expliquer que des avares présentent une forme particulière de sociabilité exclusivement fondée sur l'égoïsme.

Quoi qu'il en soit, beaucoup d'avares aiment et recherchent la solitude, non seulement parce que la solitude est économique, mais surtout parce qu'elle répond à leurs goûts et à leurs tendances.

Nous verrons que chez une de nos maladades (Amélie N., obs. IV) l'isolement était réalisé d'une façon si complète que, malgré une fortune considérable et le voisinage presque immédiat de parents dévoués, elle vécut de longues années seule, sans domestique, ne recevant personne, ne tolérant d'exception que pour un cousin avare comme elle et destiné à devenir son héritier.

Les manifestations actives de la sympathie constituent ce que nous appelons la générosité. Dire qu'elles sont rares chez l'avare, c'est énoncer une banalité qui fera sourire. Il est juste cependant de remarquer que les dons matériels ne sont pas la seule forme sous laquelle puissent se manifester des sentiments généreux. On peut venir en aide à autrui non seulement avec de l'argent, mais aussi par des actes et par des conseils, et ces deux dernières façons ne sont pas toujours les moins efficaces. Or l'avare, en face de la détresse de ses proches, n'a que très rarement un mouvement même gratuit de sympathie. Si léger soit-il, ce mouvement lui coûte un effort et quand il a rendu un service insignifiant, il croit avoir accompli un haut fait. Qu'on se rappelle le père Grandet aidant à l'émigration de son neveu en lui fabriquant ses caisses d'emballage. Amélie, dont la misanthropie vient d'être mentionnée, a des neveux dans la misère. Elle ne fait rien pour leur venir en aide, alléguant cette excuse inacceptable que leur père a dissipé toute sa fortune et qu'elle-même a été lésée dans sa part d'héritage. Elle prétend faire preuve de beaucoup d'abnégation en n'exigeant pas une restitution qu'elle ne pourrait obtenir ni en droit, puisque, les partages de famille ayant été autrefois acceptés par elle, il ne lui reste aucun recours contre son frère, ni en fait, puisque celui-ci ne possède rien.

A mesure que reculent les limites de la sympathie, si nous passons de la famille à la patrie, à l'humanité et à la nature, l'indifférence s'accentue encore. L'avare est étranger à tous les grands événements et à tous les grands mouvements de son époque. Quand il ne se désintéresse pas complètement des affaires publiques, il ne s'en préoccupe qu'autant qu'elles se rapportent de près ou de loin aux questions d'argent. Bien que des considérations d'ordre politique ne soient guère de mise dans un travail comme celui-ci, force nous est de reconnaître que, de notre temps tout au moins, l'avare est conservateur à outrance. Il a horreur de tout ce qui est progrès, de tout ce qui marque une évolution en avant. Volontiers il gémit sur les « malheurs des temps », sur la religion qui s'en va et le respect de l'autorité qui diminue, sur les impôts trop lourds, sur l'industrie ou l'agriculture insuffisamment protégées par les

tarifs douaniers. Au fond, tout cela lui importe peu et s'il ressasse ces lieux communs, c'est parce que, à tort ou à raison, il considère la religion, la stabilité sociale, la modicité des impôts et les douanes comme les garants de sa fortune. Fort souvent, il se soucie peu de se faire sur toutes ces questions une opinion éclairée. Son aversion pour les idées qui lui semblent subversives est impulsive et irraisonnée. Il englobe dans une haine sensiblement égale tous ceux dont le programme lui paraît oublier « les droits sacrés de l'épargne », même sordide. Eugénie (Obs. VI), élevée dans des traditions royalistes, désigne sous cette rubrique « les rouges » tous ceux qui ont la prétention de gouverner le pays sans le secours d'un sceptre. M. Thiers à ses yeux était un rouge au même titre que Gambetta, Blanqui ou les membres de la Commune.

Absence d'altruisme, tel est donc un des éléments fondamentaux de la formule affective chez l'avare. Cependant certaines anomalies de la conduite, rappelant de près l'avarice, peuvent se montrer chez des sujets dont les sentiments altruistes et notamment familiaux sont développés d'une façon normale. L'observation suivante en est un exemple.

Obs. III. — Il s'agit dans cette observation d'une femme, Marguerite B., sans hérédité psychopathologique, de tempérament mélancolique et obsédée depuis sa jeunesse par la crainte de tomber dans le dénuement. Cette crainte obsédante la poursuit pendant toute sa vie et constitue le fondement de toutes les anomalies psychiques qui apparaissent à différents moments de son existence.

Normale d'autre part, intelligente, dirigeant bien un atelier de blanchissage qui lui procure d'assez gros bénéfices, elle est susceptible d'affection et de dévouement. Elle le prouve en adoptant une de ses nièces orpheline et en soignant avec beaucoup d'abnégation son mari alcoolique, paralysé et confiné au lit pendant plusieurs années; sociable d'ailleurs et bonne voisine, elle ne recueille autour d'elle que des sympathies.

Vers trente-cinq ans elle éprouve d'assez fortes pertes d'argent, s'en montre très affectée et, peu de temps après, fait un accès de mélancolie où les idées de ruine prédominent. L'accès guérit au bout de quelques mois. Marguerite reprend sa vie ordinaire, mais l'idée obsédante qu'elle peut tomber dans la misère est plus vive que jamais et la conduit à une économie sordide, économie qui, le fait mérite d'être noté, s'exerce beaucoup plus à ses propres dépens qu'aux dépens d'autrui. Un petit fait typique entre beaucoup. Le menu de la table est très frugal chez notre malade. Généralement il ne comporte guère qu'un plat de viande accompagné de légumes. Comme la quantité de viande est trop minime pour deux personnes, Marguerite se contente

des légumes et donne la viande à sa nièce. Et ainsi pour tout, de sorte que la nièce n'a jamais à souffrir de l'économie exagérée qui règne dans la maison. Elle est bien nourrie, convenablement vêtue et reçoit une éducation en rapport avec sa condition.

Vers soixante-douze ans, après une période assez longue de prodromes constitués par de la dépression et de la tristesse, apparaissent des phénomènes délirants aigus. Les idées de ruine y tiennent, comme dans le premier accès, une place prépondérante et s'accompagnent d'hallucinations de la vue et de l'ouïe, d'une agitation très vive et d'idées de suicide que la malade tente à plusieurs reprises de mettre à exécution. Au bout de quelques mois les phénomènes bruyants disparaissent et sont remplacés par un état délirant où se combinent dans un système assez bien coordonné des idées de persécution et des idées mélancoliques. Le thème est le suivant : la malade a été dépossédée de sa fortune par un neveu qui lui a fait signer, à son insu, un acte de donation. Elle est complètement ruinée. On va la mettre à la porte de la maison de santé et elle sera obligée d'aller mendier sur les routes. Cette idée qu'elle est condamnée à la noire misère et que, d'un instant à l'autre, elle peut se trouver sans abri et sans pain, détermine dans la conduite de Marguerite toute une série d'anomalies qui, si nous n'en connaissions l'origine, passeraient pour des traits d'avarice bien caractérisés. Elle économise tout l'argent de poche qu'on lui remet chaque mois et ne s'accorde aucune douceur : c'est pour avoir une petite somme le jour où on la mettra à la porte. Elle refuse de faire laver son linge : c'est pour le conserver en bon état, parce que, évidemment, elle n'aura pas de quoi le remplacer une fois usé. On découvre un jour sur elle trois paires de bas et quatre jupons : c'est pour le cas où, quand on la renverra, on lui confisquerait ses affaires, elle emportera toujours ce qu'elle aura sur elle. Elle accepte des dons qui ressemblent à des aumônes, par exemple un peigne d'une de ses co-pensionnaires et une épingle à chapeau d'une autre : quand on est misérable on n'a pas le droit d'être fier. Par intervalles les symptômes s'accentuent et provoquent de véritables accès d'angoisse au cours desquels la malade se livre à diverses tentatives de suicide dont trois au moins ont failli aboutir : une par empoisonnement avec l'essence de mirbane, une par submersion et une par pendaison. Une fois qu'elle a repris ses sens elle regrette qu'on ne l'ait pas laissé mourir. « Pour faire vivre une misérable destinée à mendier et à traîner sur les grandes routes, dit-elle, ce n'est pas la peine de tant se donner de mal. » Et avec la conscience réapparaît le besoin d'économiser. Au cours des manœuvres effectuées pour la ranimer après la tentative de pendaison, on a déchiré sa chemise. Elle se plaint amèrement de ce manque de soin et déclare que c'est un parti pris de détruire tout ce qu'elle possède.

Il est à noter que la malade ne présente aucun affaiblissement intellectuel et qu'elle conserve jusqu'à sa mort, survenue à quatre-

vingt-un ans, non seulement une mémoire excellente, une lucidité parfaite; mais aussi, ce qui est plus important pour nous, une affectivité normale. Elle se préoccupe de sa famille, s'intéresse aux personnes qui l'entourent et se montre reconnaissante des soins qu'on lui prodigue.

En résumé une femme psychopathe, mais sociable, succeptible d'attachement et de dévouement, est hantée dès la jeunesse par la peur du besoin. Cette peur, exagérée par des pertes d'argent, donne lieu à un accès de mélancolie qui guérit parfaitement. Plus tard, sous l'influence de l'âge et du surmenage, apparaît une nouvelle psychose. Un délire de persécution et de mélancolie s'établit et au bout d'un certain temps se systématise en des idées de ruine. Toute sa vie cette femme s'est montrée jalouse de son bien et économe à l'excès. Mais le principe de cette économie est la crainte du dénuement, non l'amour de l'argent, non l'hypertrophie du sentiment de possession. Il n'y a pas avarice, mais *pseudo-avarice*.

En dépit des apparences, cette observation n'infirme donc en rien le principe de l'incompatibilité de l'avarice et d'un altruiste normalement développé.

D[r] J. Rogues de Fursac.

(*La fin prochainement.*)

LA RELIGION DU DOUTE

Peuples et individus ne débutent pas par le doute; mais, avec le développement de leur pensée, ils y arrivent fatalement. Rien donc d'étonnant que les religions, qui sont, essentiellement, des affirmations de croyance, subissent, de nos jours, une crise qu'on s'efforcerait en vain de dissimuler.

Dès que l'homme est apparu sur ce globe, il s'est trouvé en présence d'une inconnue, qu'il était incapable de résoudre. Qui mettait en action les forces qui l'écrasaient de leur puissance et contre lesquelles tous ses efforts échouaient? Étaient-elles à elles-mêmes leur propre cause? Émanaient-elles d'une être supérieur aux autres et, dans ce cas, quel était cet être? Alors, comme aujourd'hui, les pourquoi se multipliaient en proportion de l'accroissement de l'intelligence. Qu'il y ait eu sincérité ou hypocrisie chez ceux qui, les premiers, répondirent à ces questions, peu importe; le fait important est l'acceptation spontanée et collective de leurs explications par ceux qui les écoutaient; sans quoi, la religiosité, que Quatrefages déclare inhérente à notre tempérament, se serait traduite par les formes les plus variées et les plus individuelles, sans qu'aucune religion définie eût pu prendre naissance. Or, c'est le contraire qui est advenu : de nombreuses religions ont surgi sur tous les points du globe, et encore aujourd'hui, on relève : le christianisme, le judaïsme, le brahmanisme, le bouddhisme, le mazdéisme, le shintoïsme, le sabéisme, le fétichisme, le chamanisme, etc.

Toutes les religions reposent sur deux idées fondamentales : 1° une révélation faite à un homme ou à des hommes par la divinité; 2° une doctrine, basée sur cette révélation, enseignée par des prêtres qui en sont les dépositaires. Tant que l'esprit humain accepte, à la fois, ces deux idées sans discussion, les religions florissent, vivant d'une vie intense et entraînant après elles des conséquences de toutes sortes, notamment une imprégnation des races à un degré qu'il serait puéril de nier, dans leurs mœurs, leurs lois, leurs usages, leurs institutions et jusque dans leur façon de penser.

Le doute apparaît tardif dans l'humanité, et encore ne com-

mence-t-il à se montrer que chez des individus d'élite. Par quel outrage à la raison, se demandent-ils, un homme, c'est-à-dire un être dont les facultés sont identiques aux miennes, ose-t-il affirmer que Dieu, c'est-à-dire, par définition, l'Être hors des hommes et inaccessible à leurs sens, s'est fait entendre à lui pour lui donner le mot de l'énigme?... Si tant est, d'ailleurs, que des rapports soient possibles entre cet Être et nous, à quoi peut nous servir un intermédiaire placé dans les mêmes conditions que nous?...

Une religiosité peut survivre à ce doute; une religion n'y peut survivre. Toute révélation étant supprimée, tous ses interprètes étant récusés, la pensée devient libre d'apprécier, avec la plus entière indépendance, les diverses réponses à apporter au problème de nos destinées. Ce doute, qui n'est pas à confondre avec l'agnosticisme, n'est, en aucune sorte, un arrêt d'investigation : il y pousse, au contraire, et c'est précisément le point auquel nous sommes arrivés aujourd'hui. A l'heure actuelle, les adeptes les plus fervents d'une religion quelconque sont des philosophes, qui s'illusionnent en s'estimant des croyants. Ils discutent; ils cherchent à défendre ou à justifier leur croyance; ils sont aux antipodes des vrais croyants, qui écartent, *a priori*, toute analyse et toute critique par un seul mot : « je crois ». Une religion révélée ne comporte pas, en effet, de demi-croyances : on croit ou on doute. Un nombre incalculable de gens se mentent à eux-mêmes, en se figurant croyants alors qu'ils adhèrent à une partie du dogme et repoussent l'autre, alors qu'ils accueillent celui-ci avec restriction et celui-là sous réserve. Qu'ils se donnent la peine de se comparer aux croyants d'il y a seulement deux siècles, ils se convaincront eux-mêmes qu'ils ne sont plus « religieux » dans l'acception du vieux terme.

Le trait caractéristique de notre époque est donc le doute. On peut déplorer cet état d'âme; on peut regretter la quiétude que procuraient une doctrine toute faite et ses solutions toutes préparées; le doute nous a envahis et ne nous quittera plus.

Et alors, s'il était possible de fonder sur ce doute lui-même une sorte de religion, ou plutôt de doctrine nouvelle, n'abolissant pas les religions, mais les englobant, conduisant même à des conséquences morales supérieures, ne ferait-on pas œuvre plus utile que de combattre des croyances dont le principe de liberté commande le respect, ou de s'abandonner à la désespérance et au pessimisme, deux fléaux dont la stérilité nous accable? L'entreprise paraîtra hardie, voire paradoxale; qu'on veuille bien ne pas nous condamner, avant d'avoir lu les lignes qui suivent.

I

Qu'est-ce que le doute? « Le doute, dit Littré, est l'incertitude où l'on est sur la réalité d'un fait, la vérité d'une assertion. » Prenons bien garde que cette définition exclut la négation aussi bien que l'affirmation. Donc, à le prendre comme point de départ, nous devons tenir en égale suspicion tous ceux qui, au nom d'une incroyance aussi bien que d'une croyance, prétendent nous imposer une solution quelconque du problème de nos destinées. Le grand inquisiteur et l'athée intolérant sont à mettre sur la même ligne.

Le douteur est un chercheur de vérité. Il tient à ses semblables, à peu près, ce langage : « Nous sommes tous égaux en face de l'Inconnaissable. Tous, également perdus au plein cœur d'une forêt, nous sommes tourmentés du désir d'aller à la lumière. Beaucoup d'entre nous, effrayés de la difficulté du chemin, s'asseyent au pied d'un arbre, et là, moitié indifférence, moitié lâcheté, refusent de faire un pas en avant. Quant à nous, nous sommes des révoltés des ténèbres. Peut-être, pas plus que vous, n'arriverons-nous à nous en évader. Mais au moins, nous tenterons l'évasion, et, dans cet effort, déjà nous réalisons un acte humain et méritoire. »

Cet effort, en effet, est déjà presque une religion, et une religion universelle; car, depuis qu'il existe des hommes, l'aspiration à la lumière a été, comme pour Gœthe mourant, un soutien et une espérance. Elle les a tentés, les tente encore aujourd'hui, et les tentera avec d'autant plus d'acuité qu'ils graviront la route qui mène on ne sait où; restons toujours dans le doute. Gardons-nous, toutefois, d'ériger les savants en prêtres de cette religion. Les savants sont des chercheurs, qui se trompent tout comme les autres. Eux non plus n'ont pas de révélation à nous transmettre. Nous devons leur savoir beaucoup de gré de l'aide qu'ils nous offrent; mais, dans la lutte pour sortir des ténèbres, l'artiste est un éclaireur aussi; mais l'humble bouvier, qui paît ses bestiaux sur un sommet des Alpes, alors qu'il interroge sa conscience ou la nature, ne diffère pas essentiellement du plus grand savant. Et, si l'on veut bien se dégager des préjugés humains, quel est celui des trois qui s'élève le plus haut vers la connaissance de la vérité? Le savez-vous? Moi, je l'ignore.

Il est un mot qu'un penseur libre (ce qui est tout autre chose qu'un libre penseur) est fort embarrassé à prononcer : Dieu. Ce mot est humain; l'idée qu'il exprime est humaine, donc variable pour chaque individu; sa définition est une sottise humaine; lui

accoler des qualités est une outrecuidance humaine. Et pourtant, malgré les impossibilités de toute sorte qui nous prescrivent une prudente réserve, un être... une chose... comment dire? inconnaissable dans son essence, comme le proclamait Bossuet lui-même, se manifeste à nous par des forces, des phénomènes, des lois. Nous savons que nous pouvons, pour un moment, vaincre la pesanteur, en gonflant un ballon avec un gaz plus léger que l'air; mais nous savons, non moins pertinemment, que nous n'avons pas créé la pesanteur et qu'il ne suffirait pas de la nier pour échapper à une mort certaine, si le ballon venait à crever... Et c'est tout. Un athée qui doute, respecte plus la vérité et Dieu même que le croyant qui l'affirme, en le faisant à son image.

Le mot d'Infini, employé par Pasteur, me semble excellent. Nous concevons l'Infini; nous aspirons à l'Infini. Le fait de cette conception suffit déjà à rendre à tout le moins plausibles certaines hypothèses. Dieu existe, synonyme de cause première inconnaissable, explication nécessaire de lois et de phénomènes observés, équivalence d'Infini, mais non rapetissé par les religions humaines ou l'interprétation des croyants naïfs; et l'on comprend que Renan, un esprit religieux par excellence, ait éprouvé le besoin de substituer à ce mot la dénomination : « le divin ». Aussi bien faut-il reconnaître que l'idée exprimée par le mot Dieu a varié et variera encore dans l'interprétation humaine qui lui sera accordée; qu'elle grandira à mesure que l'homme grandira lui-même et qu'enfin un philosophe est prêt à sourire, quand il la voit travestie sous la figure d'un vieillard à barbe blanche, façonnant et lançant à travers l'espace des boulettes arrondies, auxquelles il imprime un mouvement de rotation. Souvenons-nous, pourtant, que Michel-Ange, qui n'était pas un sot, a pris cette idée au pied de la lettre. Jugez des autres!

Faut-il donc effacer Dieu de l'humanité, comme le veulent les Positivistes? Oui et non. Oui, si l'on entend par là un être spécifié et défini, interprété à leur guise par les prêtres de toutes les religions; non, s'il est l'idéal respecté mais inaccessible, l'axiome obligé sans lequel, dès ici-bas, aucune de nos affirmations d'espace, de temps, de durée, n'est possible, ainsi que l'a montré E. Thouverez dans son livre : *Le réalisme métaphysique*. Interpréter Dieu de la sorte, loin de répugner à la raison, devient une notion merveilleusement adaptable à l'idée d'infini. Si nous insistons sur cette notion d'Infini, c'est qu'il nous paraît peu philosophique de n'envisager que la terre dans la question qui nous occupe. Ceci demande une prompte explication.

Certes, nous sommes parfaitement excusables de limiter nos préoccupations à notre demeure actuelle, puisqu'elle est la seule qui nous soit parfaitement connue. Et cependant, il ne nous est plus permis, en présence des découvertes astronomiqnes, de nous faire la moindre illusion sur son importance au milieu des mondes.

La Terre est-elle tout? Est-elle seulement un corps privilégié dans l'ensemble cosmique? Le seul fait de poser cette question dénoterait une monstrueuse ignorance. L'importance cosmique de la Terre est, comme on sait, dérisoire. Il y a plus petit que nous, mais nous sommes dans les tout petits. Lord Kelwin s'est livré, depuis 1901, à l'étude de l'univers visible : il y a des parties que notre œil verra peut-être plus tard, mais d'autres certainement qu'il ne verra jamais. Tout récemment, au Congrès de septembre 1903 de l'Association britannique pour l'avancement des sciences, Lord Kelvin, d'accord avec Newcomb et avec Young, a relevé, dans son discours, mille millions de soleils. Or, d'une part, chacun de ces soleils possède des planètes, et chacune de ces planètes, un ou plusieurs satellites. La Terre, — ayons toujours cette vérité présente, — est une des planètes et non la plus grosse, d'un des mille millions de soleils peuplant l'univers visible. Le savant qui imagine la comparaison du grain de poussière nous donne donc une vague idée de notre petitesse; mais sa comparaison est en défaut, si on la serre de trop près, car la Terre se meut, à travers la matière cosmique, dans l'espace infini. Pauvre petite Terre, qui a eu, d'après les prêtres, l'honneur d'héberger Dieu!

Tous les mondes que nous voyons nous révèlent une loi générale : mathématiquement dissemblables de poids, de volume, de couleur, ils sont, en conséquence, soumis à une gradation indéfinie, qui va des minuscules planètes de notre système à des soleils de la dimension de Sirius, plus grand que le nôtre de neuf fois. Dans cet univers, nous assistons déjà à ce que nous appelons, dans notre langage humain, un commencement et une fin. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que certains astres sont en formation, que d'autres agonisent; que d'autres apparaissent et disparaissent sous nos yeux. La vérité est qu'ils se transforment, en vertu de lois que nous ignorons, dans des conditions que nous ignorons, sous une impulsion que nous ignorons. Naître et mourir signifie seulement que, pour nos perceptions de terriens, une chose commence et une autre finit. Nous n'en savons rien, si nous entendons par là une cessation de la Vie, car, pour savoir quand elle commence et quand elle finit, il faudrait au préalable en connaître l'essence, et là encore, nous ignorons. Quand nous disons, par exemple : « La

lune est un astre mort », nous affirmons simplement que, en la comparant à la Terre, elle manque des éléments et des conditions pour que des terriens y puissent vivre. Rien au delà. Mais, de l'ensemble de toutes les choses qui nous entourent, sans exception, émerge, encore une fois, la loi de la gradation, qui va du plus petit au plus grand, sans limites du côté du plus grand, comme sans limites du côté du plus petit, car, au delà des deux bouts que nous saisissons, règne l'Infini ; ne l'oublions jamais.

Ces constatations une fois établies, le problème de nos destinées, tel qu'il se pose pour nous, terriens, est contenu dans ces deux interrogations : Que sommes-nous dans cet infini? Avons-nous un commencement, avons-nous une fin?

II

La plupart des religions connues, et leurs adeptes à leur suite, enseignent, sans y prendre garde, la plus blasphématoire, la plus illogique de toutes les doctrines : Vous commencez, disent ces religions, mais vous ne finissez pas. Avant que « Dieu » vous ait créé, vous n'étiez pas, mais, à partir du jour où il vous a créé, il vous a ouvert l'éternité, autrement dit l'infini du temps. — Borné d'un côté, infini de l'autre : n'est-ce pas la plus flagrante des contradictions? Le choix s'impose : ou l'homme a un commencement et une fin, ou il n'a ni commencement ni fin.

Examinons si la raison, éclairée par le doute, n'est pas en faveur de cette deuxième hypothèse, quelque hardie qu'elle puisse paraître.

Qu'est-ce que la naissance? Qu'est-ce que la mort? En soi, nous n'en savons rien. Si nous le savions, le problème de nos destinées serait résolu, et nous verrons, plus tard, le profit à retirer du doute qui nous entoure à cet égard. D'où venons-nous? Où allons-nous? Les affirmatifs antireligieux répondent avec assurance : « Nous venons du néant, nous retournons au néant ». Les affirmatifs religieux disent : « Nous venons du néant, mais nous allons à une vie future ». Pour les uns et les autres, la témérité est la même. Qu'est-ce que le néant (idée, du reste, à laquelle on commence à renoncer)? Dira-t-on que le néant est la négation de l'être? Alors qu'est-ce que l'être? Ici, les prêtres du matérialisme seraient aussi embarrassés que les autres prêtres, s'ils leur cédaient en intolérance.

Nous qui considérons le doute comme l'incitation aux libres recherches, nous procéderons différemment. La connaissance des phénomènes qui président à notre naissance est, au demeurant,

assez restreinte. Un animalcule, qui, vu au microscope, affecte la forme d'un têtard, et qui, par la rapidité de ses mouvements, dénote une vie intense, s'accroche à un œuf et inaugure un développement progressif. A quel moment pouvons-nous dire qu'un homme est formé? La loi, obligée de trancher la question, coûte que coûte, nous dit : « à partir du cent quatre-vingtième jour de la grossesse », et c'est à partir de cette date qu'elle se risque à punir l'avortement comme attentat sur un être vivant. La loi adopte ce terme, en se fondant sur la pluralité des cas de viabilité hâtive; en réalité, elle statue un peu au hasard, car elle ne nous dit pas à quel moment précis commence pour elle la vie intra-utérine. Au point de vue de la science, l'être est formé à partir de l'adhérence du zoosperme à l'ovule; moment un peu hypothétique également. Si cet embryon a une « âme », — acceptons ce mot pour le moment, — cette âme est en germe, dès que, dans les conditions normales, il y a promesse de développement et de vie. Cette âme est embryonnaire, soit; elle est même à des milliers de degrés de ce qui sera, plus tard, cette force incorporée au cerveau qui inventera des machines ou produira des chefs-d'œuvre artistiques. Au moment dont nous parlons, il ne nous effraie en rien de la comparer à celle d'une grenouille ou d'un escargot, qui en ont une aussi. Ne nous pressons pas de rire d'une pareille affirmation : l'individu tératologique, l'hydrocéphale, l'idiot congénital, qui contrarient à tort le spiritualisme de M. Flammarion, ont-ils une âme? Pourquoi pas? Toutefois, cette âme, très probablement inconsciente, est précisément au degré équivalent à celle du plus humble animal inférieur, peut-être même au-dessous, en dépit de son enveloppe humaine.

L'enfant est né. Quelque lenteur, variable suivant les individus, que mettent à se développer les facultés psychiques, vient un moment, d'une suprême importance à notre avis, où le nouvel être passe de l'état inconscient à l'état conscient. Un principe, que nous appellerons : *force consciente*, se développe en même temps que le corps, mais sans se confondre avec lui. Et, en effet, s'ils se confondaient et ne faisaient qu'un, nous observerions un parallélisme constant dans leur croissance commune; et cela n'est pas. Assurément, une maladie ou un accident peuvent interrompre le développement psychique; non moins sûrement, le mauvais état du corps retentira sur l'âme; et au besoin, nous rirons, avec Voltaire, de « l'âme immortelle, qui ne dédaigne pas, parfois, le secours d'un lavement ». N'allons pas trop loin, cependant. Le corps met vingt-cinq ans à se développer, d'après Flourens; l'âme

ne se développe-t-elle plus passé vingt-cinq ans? Avec la parfaite identité des deux principes, pas plus vraie chez nous que dans un caillou, nous ne pourrons plus nous expliquer le cas d'un grand poète qui a composé ses plus beaux poèmes, étant en proie aux douleurs d'un cancer. Nous effacerons Milton, Beethoven et la plupart des grands hommes. Admettons que la décadenee du corps commence à partir de cinquante à soixante ans; y a-t-il arrêt véritable pour l'accroissement de l'âme? Ce serait nier les trois quarts des chefs-d'œuvre et nier Voltaire, La Fontaine, Fontenelle, de Moltke, Victor Hugo et tant d'autres. En ce moment même, il existe en Allemagne une femme de lettres, plus que septuagénaire, Mme Eschenbach, qui a été proclamée la femme la plus éminente du siècle au concours ouvert par le *Tagblatt* et qui vient précisément de publier, ces tout derniers temps, son œuvre maîtresse : *Agave*.

A cet âge, direz-vous, Lamartine est gâteux. Qu'est-ce que cela prouve? qu'il a subi, à ce point de sa vie, son arrêt d'évolution et de développement psychique. Mais le développement antérieur s'était effectué, n'est-ce pas? Et des gens qui reconnaissent que « rien ne se perd dans la nature », auront leur raison satisfaisante par l'effort inutile de cette force consciente, qui disparaît, sans qu'il en soit plus question? Où voyez-vous, dans l'immense ensemble des choses, pareil exemple d'inutilité et de désordre? Qui vous autorise à dénier toute valeur au fait de ce développement, indépendant du corps?

Mais, si l'Infini est devant nous, il est aussi derrière nous. Nous avons existé d'une vie graduelle infinie. Et ici, loin de récuser le témoignage de la science, loin d'intenter à Darwin un stupide procès, nous l'invoquerons et nous le remercierons de nous aider dans nos recherches.

Que, dans la gradation continue des êtres, nous venions du singe, du chien ou du fucus; nous venons de quelque chose, n'est-il pas vrai? Et nous voilà rattachés à l'Infini du côté de la naissance, comme nous devons l'être après la mort. De quelle façon? L'Infini d'avant la naissance est aussi insondable que l'Infini d'après la mort. D'un côté, nous fûmes vibrion peut-être; de l'autre, nous serons probablement des forces diversement incorporées, peut-être même non incorporées, douées de puissances et de facultés inconnues. Mais, du moment que nous étions quelque chose avant, nous devons être quelque chose après.

Mais, va-t-on m'objecter, vous aussi, vous vous arrêtez au seuil de l'Inconnu; donc, le doute reparaît. Et alors on se demandera

pourquoi le doute s'impose à nous, chaque fois que nous abordons le problème de nos destinées.

III

Nous répondrons hardiment : Le doute est le plus grand bienfait dont puisse profiter l'humanité. Le doute est, en effet, la condition *sine quâ non* du développement progressif, qui est le seul motif plausible à assigner à l'étape terrestre. Il s'adapte merveilleusement avec notre doctrine, et mieux, il la justifie. La certitude de nos destinées détruirait immédiatement en nous toute velléité d'agir. La persuasion d'être soumis à une force supérieure, personnifiée et définie, nous déterminerait à l'immobilité par la conscience de l'inutilité de l'effort. Nous serions dans le même état de torpeur que les malades qui, dès qu'ils sont convaincus de leur incurabilité, s'abandonnent à la maladie, sans plus lutter contre elle. A quoi bon produire un acte, quel qu'il soit, si nous le savons suivi d'une conséquence inévitable? Plus encore : de quelle amélioration morale pourrions-nous nous targuer, si nous ne mettions pas en doute les suites qui en découleraient nécessairement? Voyez à quelle immoralité a abouti l'idée religieuse de la prédestination!

Ici, j'ouvre volontiers une parenthèse pour les religions. Tout en leur reconnaissant une origine humaine, ce serait nier l'histoire que de leur refuser d'avoir été, sinon d'être encore, d'excellents moyens de progrès. Elles ont leur place, non seulement dans l'harmonie sociale, mais encore dans le tempérament humain, qui est essentiellement imprégné d'*aspiration*. Les proscrire est une sottise, par cela même qu'on se réclame du doute. Toutes, elles sont vraies, d'une vérité *humaine*, quand elles sont appropriées aux pays où elles florissent; et il en est presque toujours ainsi : le christianisme en Occident, le mahométisme en Orient, le bouddhisme dans l'extrême-Orient, le fétichisme dans l'Australie, etc. Toutes, elles sont inspirées d'une même idée excellente, l'avancement des âmes dans le bien. Mais toutes aussi, elles perdent de leur valeur, à partir du moment, qui est précisément celui de leur apogée, où elles suppriment complètement le doute dans la conscience de leurs adeptes. Le damné, certain d'être damné, perd tout mobile à refréner ses vices; l'élu, certain du paradis, n'a nulle raison de s'efforcer d'un inutile au-delà. Et voyez : le protestantisme, qui place l'homme en face de sa conscience, avec le doute sur le pardon de la divinité, florit

actuellement chez les plus fortes races d'Europe, tandis que le catholicisme, qui prétend effacer par l'absolution du prêtre tous les actes de déchéance morale, devient une cause de décadence pour les pays qui l'ont accepté avec une foi sans réserve dans l'intégralité de ses dogmes.

Nous ne saurions trop insister sur la nature du doute dont nous préconisons la religion. Encore une fois, le douteur n'est pour nous, ni l'agnostique endormi dans une insouciance dégradante, ni, bien moins encore, la négateur *a priori*, dont la négation est, au fond, une affirmation et un acte de foi. Le douteur tel que nous le comprenons, est celui qui, pâtre ou savant, prouve sa valeur individuelle par le courage à se poser certaines questions et par ses efforts d'y trouver des réponses, dût-il, à l'occasion, confesser naïvement, après ses tentatives déçues, qu'il n'a pu s'enrichir d'aucune conviction. Ce douteur est, par le seul fait de ses investigations, en avancement psychique; ce douteur fait acte de religion. Cherchant la vérité partout, la demandant à tous sans exception, indulgent à ceux qui lui semblent dans l'erreur, quand ils cherchent comme lui de bonne foi, il obéit par cette discipline morale à une véritable impulsion religieuse. Il développe sa force consciente (son âme, si vous voulez); il l'étend aussi loin qu'elle peut s'étendre; quand l'arrêt survient, il l'a agrandie. Et alors, quittant cette terre, son équivalence sera ailleurs, je ne sais où, mais pas là. Car persuadons-nous bien que, quel que soit l'idéal humain que nous puissions concevoir ici-bas, il a d'assez tristes limites dans notre corps, notre tempérament, nos sens. L'homme ange, le superhomme, en tant qu'appliqués à la vie terrestre, sont des rêves de fou ou d'imbécile; rappelez-vous le soufflet que Pascal leur a donné.

Le doute nous pénètre de tous les côtés à la fois. Toutes nos doctrines humaines viennent des hommes, s'adressent à des hommes, et même n'ont de valeur que faites par eux et pour eux. A ce point de vue, la terre est une prison; mais il est déjà magnifique et fort suggestif que nous ayons l'idée et le désir de l'au-delà. Si même il est une raison de croire que notre globe, en tant qu'étape de l'Infini, n'est pas tout à fait le dernier, ce serait que, enchaînés à lui, il nous a été donné d'en concevoir un autre, « absurde, invraisemblable », comme dit Musset, mais que nous avons eu besoin d'inventer. Que de choses il y aurait à dire sur l'art, considéré comme manifestation de l'aspiration à l'Infini!

Ne pourrions-nous découvrir en nous quelques lueurs d'une antériorité vécue, dont nous aurions une conscience relative? Nous

n'affirmons rien; nous nous bornons à quelques observations que chacun de nous a pu recueillir sur soi-même.

IV

Puisque, logiquement et philosophiquement, nos jugements sont l'effet de comparaisons entre des choses vues ou perçues, comment expliquer autrement que par des réminiscences le contraste de nos désirs avec les démentis que leur donne l'expérience, dès le moment où notre âme est apte à comprendre et à raisonner, c'est-à-dire dès la première apparition de la force consciente? Faites attention que nous n'attendons pas, pour être blessé par une injustice, qu'une éducation morale nous ait éclairé sur sa portée : l'enfant, échappé au berceau, se révolte et proteste contre un acte injuste ou qu'il croit tel; il réclame la pitié pour soi ou pour l'objet de son affection; il règle déjà ses sentiments sur un code secret qu'il porte en lui-même. Tous les hommes n'éprouveront pas ce sentiment; tous ne l'éprouveront pas au même degré; mais cela doit être, puisque toutes les âmes ne partent pas du même échelon. Il va de soi, en effet, que les pauvres âmes, encore rampantes aux étages inférieurs de la gradation, s'accommodent, sans la moindre souffrance, d'une ambiance constituant pour elles l'équivalence normale. La révolte n'apparaît et ne grandit qu'à la condition d'un développement d'âme, congénital ou acquis. Elle est une torture pour les natures d'élite; et c'est elle qui fera dire au poète, dans un magnifique élan : « L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux ».

Ce souvenir « des cieux » est une expression poétique. Il est évident que le poète entend par là un monde différent du nôtre, mais, en fait, il traduit un état d'âme qu'il a reconnu réel. L'homme apporte, en naissant, un terme de comparaison provenant d'une antériorité vécue, sur terre ou ailleurs, qui a laissé en lui une empreinte. L'appellerons-nous atavisme, pour faire plaisir aux savants? Il n'en restera pas moins une prédisposition native en opposition avec la réalité de la vie terrestre. La souffrance, qui en est la suite, sera l'agent le plus actif de notre épuration et de notre avancement dans la gradation universelle. Voulez-vous, par exemple, qu'un homme ait été dur et cruel à ses semblables dans une existence passée et qu'il ait persisté jusqu'à sa fin antérieure dans ses mauvaises qualités d'âme? Il a eu le spectacle des bons, qui pouvaient être ses victimes. Il est réincarné sur la terre dans des conditions de misère et de faiblesse, qui le livrent à la cruauté

et à l'injustice qu'il a infligées aux autres. Intuitivement alors, il aspire après la bonté; il l'implore chez les autres, il la réclame, il la rêve : par ce seul désir il est déjà en progrès psychique. Encore une fois, le sentiment latent qui lui fait haïr la cruauté et l'injustice, peut-il s'expliquer autrement que par une réminiscence inconsciente? Veut-on que ce germe n'ait pas été déposé en lui ou qu'il le laisse atrophier? Alors, il reprendra sa place parmi les âmes en stagnation, qui repartiront du même point de départ, soit sur terre, soit ailleurs, jusqu'à ce qu'elles aient atteint une équivalence supérieure.

Mérite, démérite, récompense sont des mots humains. Pour peu que l'esprit s'élève, il s'aperçoit des lacunes dissimulées derrière eux. Dans toute appréciation humaine, l'homme est forcément juge et partie; il décide avec ses idées humaines, d'après des codes humains. Philosophiquement, a-t-il bien le droit de se prononcer sur la qualité d'une âme, avec ses vues faillibles, sujettes à erreur ou passionnées? La gradation par équivalence de milieu supplée à son insuffisance. Elle est la justice dans son expression la plus complète; elle est la justice quasi mathématique, la justice muette et implacable, comportant *ipso facto* ce que nous appelons : récompense ou châtiment. Le « ciel » et « l'enfer » sont loin de cette justice.

Si nous passons à la notion, au pressentiment d'une vie post-mortelle, nous les voyons apparaître dès l'aurore de l'humanité : les religions n'auraient pu se former, s'ils n'avaient pas existé. Que l'imagination y ait eu la part qu'on voudra; que les hommes aient erré jusqu'à la folie dans leurs étranges conceptions de l'au-delà, qu'importe? Cette aspiration était en eux, inhérente à leur tempérament et la croyance contraire, générale et bien assise, d'une vie bornée à la terre ne nous eût pas permis de dépasser le niveau dévolu à l'animalité. Pour l'homme, la suppression de cette conception de l'au-delà eût été un arrêt fatal de progression.

Mais, de ce que ce rattachement à l'infini est général, il ne s'ensuit pas qu'il ne diffère profondément d'intensité d'un homme à un autre, en vertu toujours de la gradation psychique qui va du moins doué au plus doué. Un phénomène très frappant est l'augmentation de l'aspiration à l'au-delà en proportion du degré de culture ou, si l'on préfère, d'élévation morale. L'âme, jeune ou vieille, qui a franchi les étapes où s'attarde la foule, éprouve un dégoût, une lassitude, un mépris de la vie terrestre, qui, pour se concilier avec l'attachement à l'existence, voire même avec la gaîté, est très caractéristique. Se rappeler les dernières années de

certains philosophes ou de certains ascètes, conduits au même point par des chemins différents. Il est vrai de dire que, si l'âme appartient à des équivalences inférieures, elle se cramponnera à la terre et ne la dépassera pas dans ses désirs. C'est que l'âme humaine rudimentaire ne diffère pas essentiellement, à cet égard, de l'animalité inférieure, à laquelle il serait ridicule d'attribuer des aspirations ultra-terrestres.

Mais, dans l'âme d'élite, soit que la mort la surprenne en pleine jeunesse, soit qu'elle ait grandi, pendant de longues années, dans les liens du corps, il y a comparaison inconsciente entre le monde réel et le monde rêvé, le monde inconnu. S'il n'y avait, en effet, en elle rien autre que la lassitude et le découragement de la vie présente, ce n'est pas à une vie nouvelle qu'elle aspirerait, mais à l'anéantissement définitif et assuré. Est-ce bien là ce que nous montre l'observation psychique impartiale? Dans le même ordre d'idées, en déniant même au Christ son caractère de révélateur divin, en n'en faisant qu'un homme, d'une grande âme à coup sûr, son affirmation des sept béatitudes n'est-elle pas la traduction d'une aspiration commune à toute l'humanité?

Le temps que met notre âme à gravir les degrés de l'amélioration terrestre est variable suivant les individus. Il est très rapide pour certains êtres humains des deux sexes, qui, dès leurs premières années, manifestent des supériorités anormales, tant de l'intelligence que du cœur. Qui ne se souvient des natures privilégiées qui, à peine au seuil de la jeunesse, nous éblouissent par des perfections hâtives? On les admire, on les aime, et cependant, on les sent quasi étrangères parmi nous. Nous voudrions les retenir, et nous nous avouons à nous-mêmes que leur place est ailleurs, dans un monde différent du nôtre. Une voix secrète semble nous prévenir qu'elles nous quitteront bientôt, et presque toujours, l'événement justifie nos prévisions. Elles s'en vont, parce que leur équivalence n'est plus chez nous, mais probablement dans un des mille millions de soleils qui peuplent l'Infini. Elles sont mûres pour un au-delà, quel que soit cet au-delà.

Nous avons dit tout ce qu'il y avait d'illogique à admettre, pour l'homme, l'Infini dans l'avenir, sans l'admettre dans le passé. Passé, présent, avenir sont des conceptions humaines, au demeurant; l'Infini n'en est pas une; d'où précisément l'impossibilité de le comprendre et le doute sur les conséquences qu'il entraîne pour nous, bien que son existence nous soit évidente.

Placés résolument en face du doute, loin de nous effrayer de la science, nous nous adresserons à elle comme à un des rares

secours pour soulever le voile qui nous cache les deux inconnues de l'avenir et du passé. Elle peut se tromper, qui le nie? Elle n'en est pas moins, en soi-même, un effort humain, digne de respect, et une aide puissante à l'extension de l'âme. Et plus on avancera en civilisation, plus le tort sera, non pas à elle, mais aux doctrines qui l'écarteront ou prétendront s'en passer dans l'étude du problème de nos destinées.

Il est un des plus grands savants du monde, dont on a fait un apôtre du matérialisme, ou si l'on préfère un négateur des doctrines spiritualistes (deux doctrines également vieillies), et qui ne mérite, en aucune façon, ce reproche : c'est, encore une fois, Darwin. Qui a-t-il gêné? Les partisans religieux de la « création » d'un être à part, sorte d'aristocrate à sang bleu, vis-à-vis de ses congénères animaux, apparu sur terre sans aïeux et commençant pour ne pas finir. Nous croyons qu'il ne finit pas; mais nous croyons aussi qu'il n'a pas commencé; et c'est à juste titre cette dernière croyance que Darwin a étayée des meilleurs matériaux.

Darwin nous dit : L'homme est sur la terre, le terme actuel et l'aboutissement temporaire le plus parfait d'une succession d'êtres antérieurs, dérivant les uns des autres et ayant pour origine première une microscopique cellule animée. Le seul reproche à adresser à Darwin serait peut-être de tomber, lui-même, dans l'erreur de tous les inventeurs de « créations » : la cellule elle-même se rattache à l'Infini, sous peine d'avoir aussi un ancêtre. Mais en quoi cette vérité scientifique peut-elle nuire à la continuité de la vie post-mortelle? Il me semble, au contraire, qu'elle tend à lui venir en aide, en établissant la loi générale de la continuité de la vie.

Essayons donc d'aller plus loin que Darwin avec la science toute récente. Jusqu'à ces derniers temps, on se bornait à constater, après Buchner, l'union constante de la matière et de la force : pas de force sans matière; pas de matière sans force. On aurait pu, cependant, objecter à Buchner que la lumière, l'électricité et le magnétisme, qui sont des forces, traversaient, pour venir du soleil jusqu'à nous, le vide absolu, et qu'alors il était de toute nécessité que, pendant au moins une partie du trajet, ces forces existassent sans matière. Mais aujourd'hui, la science a fait un pas de géant, dont l'importance est incalculable quant aux conséquences à en tirer. Déjà, en 1887, William Crookes, dans une conférence à l'Institut royal de Londres, intitulée : « La genèse des éléments », établissait que tous les corps étaient composés d'un atome unique et de même nature, dont la variété ne nous apparaissait que par

l'évolution chimique. En juin 1904, au Congrès international tenu à Berlin, on s'est accordé que, avant toute apparition de matière, il existait un centre unique d'attraction, une force par conséquent autour de laquelle viennent se manifester et se condenser les atomes invisibles de la matière cosmique. Et enfin, sir Olivier Lodge vient de faire une conférence à Oxford sous le titre : *Modern Views on Matter*, où il démontre que la matière n'est qu'une apparence et que la réalité est l'énergie, la force. Donc, la cause première de la vie, dans le sens le plus large de ce mot, c'est la force, c'est-à-dire une chose immatérielle, qui, en cette qualité, échappe à toutes les causes connues de destruction, donc est éternelle [1].

Nous ne connaissons pas cette force, pas plus, d'ailleurs, que nous ne connaissons la matière. Mais portons notre attention sur ce qui se passe dans l'évolution de chaque individu. A un moment donné, pour ne parler que des êtres animés, la force alliée à leur corps, « l'âme » quitte l'état inconscient et prend l'état conscient. Ce moment est difficile à préciser, mais il se produit sûrement. Nous pourrons nier la force consciente dans le fœtus, mais nous ne pourrons déjà plus la nier dans l'enfant de deux à trois ans, qui est déjà pourvu de ce que nous appelons un *moi*, très net, auquel il rapporte ses désirs, ses peines, ses sensations et ses joies. Cette force consciente, dont nous avons précédemment constaté le développement, comment, en sa qualité de force, peut-elle être soumise à la destruction et se perdre? Elle est associée au corps, dont l'unité moléculaire disparaît, soit; mais nous venons de voir que la force, même inconsciente, existe avant la matière, et par conséquent lui survit. Pourquoi en serait-il différemment pour la force consciente, constituant ce que nous appelons notre âme, et que nous pourrions appeler de tout autre nom, notre individualité, par exemple?

Nous voilà conduit à répondre à l'objection de la mort. Ce mot cache, chez le vulgaire, une multitude d'idées peu scientifiques et peu réfléchies. Que voit-il dans ce mot? Le fait brutal qui frappe ses sens, un être sans mouvement, sans couleur, sans voix. Sous ses yeux, un objet, dénommé cadavre, va se décomposer, perdre sa forme, et après un court séjour dans la terre ou une crémation un peu complète, va « retourner en poussière », comme le dit la Bible si ingénument. De là découle, pour l'ignorant, la fameuse

1. Voir à cet égard l'ouvrage si intéressant et si concluant du Dr Gustave Le Bon, intitulé : *L'Evolution de la matière*.

conclusion du néant, qui lui paraît répondre à tout, précisément parce qu'elle ne répond à rien.

En ce qui concerne le corps, le fait scientifique n'est pas un anéantissement, mais une transformation chimique d'éléments dissociés. La transformation est-elle donc un fait nouveau, se produisant uniquement à l'arrêt de la vie? Non certes, puisqu'elle a accompagné, pas à pas, le développement physique, si bien qu'elle a renouvelé toutes les molécules du corps en l'espace de sept ans. Il n'y a pas, à proprement parler, cessation, mais continuité d'action. La matière du corps humain va rentrer dans les éléments composant la matière terrestre et se confondre avec eux, du moins pour tout le temps que durera la terre elle-même, avant d'être restituée à la matière cosmique dont elle est sortie. Pour l'instant, il faut accepter, avec Shakespeare, que « les os de César iront boucher les trous d'un vieux mur ».

Mais la force consciente, la force qui a grandi pendant un certain nombre d'années, la force qui a constitué une unité distincte, que devient-elle? Dira-t-on qu'elle va au « néant », alors que le corps n'y va pas? Se perd-elle, alors qu'aucune force n'est perdue? Non, elle aussi se *transforme* et cette idée est seule scientifique. Connaître cette nouvelle forme nous est interdit, et alors toutes les hypothèses sont autorisées. La plus plausible, celle qui s'accorde le mieux avec les phénomènes constatés, nous semble la continuité de la gradation que nous relevons en considérant l'Infini à travers le Passé et qui logiquement doit se prolonger dans l'Infini de l'Avenir. Nous allons, par un perfectionnement, lent et sans limites, vers l'Être inconnu que les hommes ont appelé Dieu, nous en rapprochant toujours à chaque nouvelle étape, sans probablement nous confondre jamais avec lui.

Ici, nous sommes heureux de nous rencontrer avec l'auteur d'un livre récent, qui a fait sensation en Angleterre, M. Frédéric W. H. Myers. S'étayant de l'observation rigoureuse de faits concordants, il aboutit à une conclusion identique à la nôtre. La vie, dans son aspect universel, est un continuel mouvement, et ce mouvement est ascensionnel. La survivance de l'âme n'est donc, d'après l'auteur, qu'un nouveau chapitre de la doctrine de l'évolution. Elle n'a rien à voir, comme but possible, avec les hypothèses surannées du ciel et de l'enfer, très limitatives, au demeurant. Elle est l'occasion offerte à l'homme de poursuivre indéfiniment le progrès, qui constitue déjà un premier but à son existence terrestre [1].

1. Voir *Human personality and its survival of bodily death*, par Frédéric W. H. Myers; 2 vol. in-8, London, Longmann, Green and C°, 1903.

Que notre unité consciente retourne à une forme précédente ou s'allie à une forme insoupçonnée de nous, voire interdite à notre imagination; il n'est pas besoin de faire un pas de plus dans le domaine de l'hypothèse, quand il nous suffit de l'idée de survivance avec transformation pour bâtir un système raisonnable, conciliable avec le doute.

Avant de poursuivre, nous prévoyons l'objection tirée de l'inutilité de la mort, en admettant nos prémisses : S'il ne s'agit, dira-t-on, pour la force consciente, que de migrer de la Terre à Sirius ou à tel autre point inconnu de l'immensité, comment justifier la transition, si pénible presque toujours, si redoutée toujours, entre la vie présente et la vie future? Pourquoi la mort en un mot?

Les religions, qui ne seraient pas des religions, si elles n'avaient pas de réponses à toutes les interrogations concernant nos destinées, voient, dans les souffrances qui l'accompagnent, l'expiation d'un vieil outrage commis par l'homme envers la divinité. Idée ridicule : L'homme, qui a autant d'analogie avec la divinité qu'un bloc de pierre avec une équation géométrique, se serait rendu coupable envers elle de ce que l'homme appelle : un outrage!... L'on pourrait tout aussi bien expliquer les nuages qui, parfois, obscurcissent le soleil, par un outrage des hommes envers cet astre! N'insistons pas; ce serait puéril.

Que nous concevions la divinité comme un être impersonnel, ou comme l'ensemble des lois qui régissent les mondes, plus d'une explication peut être proposée à la rupture violente de la vie terrestre. Deux surtout : le dégagement complet des attaches actuelles et la nécessité d'effacer de notre mémoire le tableau trop précis des faits qui nous ont affectés.

L'on peut se passer de démontrer, n'est-ce pas? notre attachement physiologique et instinctif à la vie présente : il est en nous tellement puissant qu'il nous domine à l'égal d'un joug. L'abandon que nous en faisons sera toujours une anomalie physiologique; et la meilleure preuve en est les efforts désespérés du noyé, employant ce qui lui reste de vigueur à s'accrocher à tous les objets qui sont à sa portée. Nos facultés pensantes, notre âme, peuvent parvenir facilement à se détacher de la terre; notre corps n'y consent pas. Il y a lutte; il y a querelle entre eux; il leur faut un combat pour se séparer : le mot *agonie* est des plus justes. D'ailleurs, même dans la vie animale (nous ne disons pas animique), toutes les transformations de l'évolution corporelle sont accompagnées de souffrances; et quelle comparaison est possible entre la vie terrestre et une vie dont la forme nous est inconnue?

Quant à une vie nouvelle, elle ne mériterait pas ce nom, si elle était entravée par le souvenir trop précis d'une existence antérieure. Dans l'hypothèse d'avoir mérité une équivalence supérieure, l'oubli s'impose, même pour une progression; si, au contraire, le point de départ est le même, la nouvelle existence a besoin de l'oubli pour se poursuivre dans les mêmes conditions que la première.

Si le doute, pris comme point de départ, ne nous interdit pas l'hypothèse plausible de la gradation d'une force consciente à travers l'Infini, reste à examiner la possibilité de fonder une morale sur cette hypothèse.

VI

Tout d'abord, je ferai remarquer qu'elle rend compte d'une multitude de faits, inexplicables avec les vieilles idées de création ou de néant. Ainsi, par exemple, n'est-on pas rebuté par la fausseté des morales religieuses, qui, tournant le dos à l'observation et à la science, posent, arbitrairement, une barrière infranchissable entre les animaux et l'homme? Vous vous souvenez de Malebranche, qui, sous prétexte que son chien n'avait pas d'âme, se riait de ses cris, quand il le rouait de coups : « Il crie, mais il ne sent pas, s'écriait l'illustre théologien; avec quoi voulez-vous qu'il sente, puisqu'il n'a pas d'âme? » Il ne s'avisait pas que l'intelligence de son chien dépassait de beaucoup, physiologiquement, celle du chrétien aliéné, qu'on est obligé de nourrir de force par des moyens factices, ou celle du chrétien frappé de paralysie, qu'on promène, comme une masse inerte, dans un fauteuil roulant. Le chien, et j'en dirai autant des autres animaux, le chien a une âme; et, si le chien en est dépouvu, je me déclare fort inquiet sur l'existence de la mienne. L'âme du chien, comme la mienne, est comprise dans l'Infini et fait partie de la gradation, dont nous ignorons, à la fois, le premier et le dernier terme. Elle n'est pas arrivée à mon échelon : voilà tout ce que je suis en droit d'affirmer. Mais le journalier, qui balaie ma rue, n'est pas non plus arrivé à l'échelon du premier de nos savants; mais le sauvage océanien n'a pas atteint non plus celui de l'Européen. Et vous direz, avec moi, qu'il y a plus de hauteur d'équivalence dans l'âme d'un chien Saint-Bernard, qui sauve des voyageurs perdus dans la neige, que dans celle du vulgaire assassin, qui se targue d'appartenir à une autre espèce et frappe, pour le plaisir de tuer, une femme, un enfant ou un vieillard.

Non pas certes que la doctrine de la gradation n'envisage que l'homme isolé et sans aucun lien avec ses semblables. Loin de con-

tredire la solidarité, elle la confirme pleinement, car il va de soi que les individus s'élèveront d'autant plus haut que le milieu où ils sont appelés à vivre favorisera leur amélioration et leur développement. Est-il même sûr qu'un homme puisse, individuellement, gravir de hauts sommets, s'il n'est entouré que d'êtres inférieurs ou notoirement en déchéance? Mais, avec la théorie que nous proposons, un ordre se manifeste à nous. Il n'est pas seulement, comme on l'a dit, la variété, mais l'inégalité sans limite d'êtres conscients ou inconscients (l'état conscient est en gradation sur l'inconscient), qui s'élèvent vers un terme inconnu de nous, mais rentrant dans un plan général que tout ce qui frappe nos regards nous démontre.

Éclairé par cette doctrine, le champ de la morale embrasse un horizon beaucoup plus étendu que celui qui lui est généralement accordé. Non plus restreinte à certains êtres, elle les comprend tous dans ses lois; elle englobe toutes les religions; elle préside à tous les efforts de la volonté vers le mieux; elle ne néglige aucun acte, ni aucun moment de notre vie présente. Nous la résumerions dans ces quelques lignes :

L'être vivant, ayant conscience de lui-même, à quelque degré de l'échelle qu'il soit placé, a intérêt à gagner, par son plus grand développement ici-bas, l'équivalence supérieure possible dans la gradation des êtres.

Entendons-nous sur ce développement de la force consciente. Développer une âme : les morales religieuses y tendent, mais d'un seul côté, par la bonté. Est-ce tout? Certes, la bonté est une qualité primante, comme l'a proclamé Hugo dans son livre de : *Choses vues*; et il ne paraît pas qu'elle se fût introduite dans l'humanité sans le secours des religions. Encore aujourd'hui, elles y contribuent par leur enseignement; et c'est pourquoi les supprimer, outre qu'on attente ainsi à la liberté et au droit social, serait détruire un mode de développement psychique, difficile à remplacer par la sécheresse des philosophies. Au demeurant, tous les actes défendus par les morales religieuses sont des actes de haine et de méchanceté, donc des actes de dégradation et de déchéance psychique. François d'Assise est la plus complète expression de la morale religieuse; il en a été le génie; et vous remarquerez que ce fut précisément lui qui qualifia les animaux de « frères inférieurs », son cœur éclairant son esprit sur l'ineptie qui consiste à faire de l'âme le privilège de l'animal humain. Mais, dans l'idéal de l'être humain ayant atteint le maximum de développement compatible avec l'existence terrestre, il n'est pas une faculté qui puisse être négligée ou laissée à part. Notre nature psychique est des plus

complexes; et l'être à se proposer pour modèle, si un pareil être était possible, unirait à la bonté de François d'Assise la profondeur scientifique de Newton, les aspirations esthétiques de Raphaël, les poétiques méditations d'Hugo, l'ensemble, en un mot, des qualités admirées de nous tous, qui forme ce que nous appelons, dans le plus juste des langages, « un être supérieur ».

Et, en effet, l'âme ne s'étend pas, ne monte pas vers le mieux que par la bonté. Notre force consciente s'agrandit par l'emploi de toutes nos facultés à la fois. Un être foncièrement bon, mais imbécile, sera-t il dans l'équivalence psychique d'un grand savant pas très bon? Ce grand savant, dépourvu de cœur ou d'amour du beau, sera-t-il, en face de l'Infini, supérieur à un modeste philanthrope, qui a possédé le génie du bien?...

Restons dans le doute intelligent, et ne jugeons que ce que nous sommes en mesure de peser avec nos balances terrestres. Pour nous, terriens, la valeur d'une âme est et sera toujours appréciée par des considérations terrestres, suffisante assurément pour la terre; mais, si nous nous plaçons en face de l'Infini, dont, encore une fois, il est déjà merveilleux d'avoir l'idée, nos jugements deviennent bien téméraires et bien inquiétants. Même dès cette terre, sommes-nous toujours certains de ne pas errer dans nos louanges et dans nos blâmes? Que de fois les mobiles d'un acte nous demeurent cachés, que nous jugerions tout différemment, s'il était possible de les percevoir! Qui nous assurera qu'un crime même, qui nous révolte, n'a pu être commis sous l'impulsion d'un mobile généreux, éclos dans une grande âme, supérieure à la foule?

A l'égard du grand Inconnu, que nous appelons : Dieu, et qu'il nous est interdit de comprendre et de connaître autrement que par des manuels humains, quoique théologiques, la valeur en gradation de la force consciente peut différer du tout au tout, de nos appréciations humaines.

Donc, la morale que nous proposons est l'antipode d'une morale sectaire. Partant du doute, elle incline à l'indulgence, malgré son aspiration à une idéalité supérieure. Certes, notre mépris est justifié pour les âmes rudimentaires, qui croupissent volontairement dans une abjecte infériorité; et pourtant, de même que nous nous reprochons la cruauté envers un animal que son degré évolutif a placé au-dessous de nous, dans des conditions de quasi-irresponsabilité; de même, l'âme consciente d'une valeur, native ou acquise, a le devoir de plaindre, et non d'accabler, l'âme privée d'ailes, dont le trajet, mêlé de souffrances probables, sera marqué par de nombreuses étapes à travers l'Infini. N'oublions pas non plus que la

doctrine de la gradation fournit à notre imitation, pour aller au mieux, des exemples humains, à notre portée, dont la trace à suivre est tout indiquée à notre volonté.

Nous aurions ici à nous appesantir sur l'incalculable puissance de la volonté comme moyen de faire atteindre à notre individualité pensante le plus haut point de son développement. Nous verrions encore, dans l'inégalité de sa répartition, la preuve de notre hypothèse sur l'universelle gradation à travers l'Infini, que nous avons cherché à établir. Et, en effet, au plus bas échelon des être vivants, envisagés dans leur série, elle est nulle ou presque nulle. Elle apparaît à peine chez les natures dégénérées de notre espèce, et il n'y aurait, pour s'en assurer, qu'à étudier des peuplades entières de l'Asie ou de l'Océanie. Le déterminisme est né d'une généralisation à toute l'espèce humaine d'une sujétion au tempérament, qui n'afflige qu'une certaine partie. Il devient absolument faux à mesure qu'on s'élève dans la série des êtres humains, améliorés par la culture. La science psychologique, qui n'est qu'à ses débuts, nous montre déjà, après Paracelse et Van Helmont, l'influence directe exercée par la volonté, tant sur le corps que sur l'âme. Nous possédons, par sa mise en œuvre, une maîtrise merveilleuse, dont le mystère tend à s'éclaircir de jour en jour. D'où la conséquence que le premier devoir des éducateurs est l'affirmation et l'éducation de cette puissance, qui contient en elle toute la gamme de nos efforts vers un développement indéfini. Encore une fois, nous ne voulons ici qu'indiquer un programme et soumettre une idée, qui demanderaient un volume pour être menés à bien.

VII

Résumons-nous. Le doute n'est condamnable que si nous nous endormons sur son oreiller, parce qu'alors il est synonyme de stagnation; il contredit la loi du mouvement, qui est écrite, tant dans l'atome que dans les soleils. En soi-même, gardons-nous d'en médire, car il est l'instrument de progression et d'amélioration pour la force consciente qui constitue notre individu. Le doute, actif et non résigné, doit nous porter à l'effort et au travail, qui déjà sont une religion, le culte du mieux.

Les connaissances certaines sur nos destinées sont nulles ; mais toute certitude, les concernant, enlèverait à l'homme le désir et le mérite de l'action. Cependant, de l'évidente gradation que nous constatons partout autour de nous, nous pouvons induire, sans choquer la raison, que cette gradation s'applique à tous les êtres,

qui, compris dans l'Infini, n'ont pas eu de commencement et n'auront pas de fin.

Quelque nom que nous donnions à Dieu, nature, cause première, mouvement initial, etc., il est, pour les hommes, l'Inconnaissable. Bossuet et Auguste Comte sont d'accord sur ce point. Néanmoins, nous avons l'idée de l'Infini, devant laquelle les plus grands savants s'inclinent. Le Discours de Pasteur à l'Académie est à relire. « La notion de l'Infini dans le monde, dit-il, j'en vois partout l'inévitable expression. Par elle le surnaturel est au fond de tous les cœurs. *L'idée de Dieu est une forme de l'idée de l'Infini.* La science et la passion de comprendre sont-elles autre chose que l'effet de l'aiguillon du savoir que met en notre âme le secret de l'univers? »

Mieux vaut douter, néanmoins, que d'attribuer à Dieu des qualités humaines, de lui prêter une âme humaine; et c'est ce que nous faisons, dès que nous parlons de lui, sans nous borner à l'affirmation de son existence. Ne le réduisons pas; ne l'amoindrissons pas; ne le nions pas indirectement par l'inutilité de nos efforts à le définir. Il nous semble avoir évité cet écueil dans l'exposé qui précède. Et pourtant, en ce qui concerne nos destinées, le mot *néant* ne nous paraît traduire qu'une véritable impuissance explicative : il n'y a pas de néant. Au point de vue des êtres, il y a des transformations. La vie est continue dans l'univers; la science ne peut vivre qu'en supposant cette continuité. Or, commencer et finir impliquent une interruption de la vie. Donc, rien ne commence et rien ne finit, si ce n'est au regard de nos conceptions humaines.

La matière, même en se *dissociant*, ne va pas à la destruction; sa forme seule se modifie. Mais, s'il est vrai que la force ait pu, un instant, apparaître distincte à l'origine des éléments vitaux; s'il est vrai qu'elle ait pu engendrer la matière, comme la science vient aujourd'hui le démontrer, pourquoi une force consciente, constituant l'individu, serait-elle détruite et n'obéirait-elle pas, elle-même, à la loi universelle de transformation? Pourquoi cette transformation ne serait-elle pas calquée sur la gradation à travers l'Infini, telle qu'elle se révèle à nous dans toute l'étendue visible?

Et, encore une fois, même en réservant une place au doute sur la nature des transformations qui représentent le but de nos destinées, on peut, en acceptant la gradation des âmes à travers l'Infini, non seulement expliquer l'évolution terrestre de tous les êtres vivants, mais encore édifier une morale, très pratique et très élevée, avec une sanction adéquate à notre sentiment de justice.

C'est cet ensemble d'idées que nous avons essayé de préciser sous le titre : La religion du doute.

GABRIEL PRÉVOST.

REVUE GÉNÉRALE

LA PHILOSOPHIE DU DROIT AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE

ADOLFO POSADA, *Teorias politicas*, 1 vol. in-8, 256 p., Jorro, Madrid, 1905. *Socialismo y reforma social*, in-8, Fe, Madrid, 1904. — ALEXANDRE LEVI, *Per un programme di filosofia del diritto*, 1 vol. gr. in-8, 164 p., Bocca, Turin, 1905. — LORIA, *Verso la giustiza sociale*, 1 vol. gr. in-8, 572 p., Milan, 1904. — VINCENZO MICELI, *Le fonti del diritto dal punto di vista psichico-sociale*, 1 vol. petit in-8, 303 p., Reber, Palerme, 1905. — GEORG. JELLINEK, *L'État moderne et son droit*, traduit de l'allemand par G. FARDIS, 1 vol. gr. in-8, 223 p., Paris, Fontemoing, 1904. — GIUSEPPE CARLE, *La filosofia del diritto nello Stato moderno*, vol. I, 1 vol. gr. in-8, 542 p., Turin, Union typographique, 1903. — LUDWIG STEIN, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 1 vol. gr. in-8, 598 p., 2e édit., Enke, Stuttgard, 1903. — GIORGIO DEL VECCHIO, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, 1 vol., gr. in-8, 192 p., Bologne, Zanichelli, 1905.

Une philosophie du droit est-elle encore possible, ou faut-il juger vaine et illusoire la recherche d'un critère général des institutions juridiques et des modifications qu'elles peuvent recevoir? L'élément formel du droit doit-il être considéré comme négligeable, maintenant que les différentes branches de la science sociale nous font de mieux en mieux connaître les facteurs déterminant, ce que l'on peut appeler la matière des relations sociales? Si l'on adopte cette solution, n'est-on pas conduit, d'abord à professer un scepticisme juridique irrémédiable, puis à négliger la conscience sociale elle-même, puisqu'elle ne peut être autre chose qu'une forme? Dès lors, l'attention des sociologues ne sera-t-elle pas concentrée sur des phénomènes simples et naturels sans doute, mais purement instinctifs et que nous pouvons connaître scientifiquement sans trouver mieux la solution des problèmes que nous posent la vie et le devenir des sociétés compliquées? La philosophie du droit intéresse donc ainsi la méthodologie des sciences sociales ainsi que leur applicabilité. Puisque les sociologues aspirent à la fois aux explications objectives et à une connaissance pratique susceptible de diriger la conduite humaine, ils doivent prendre envers la philosophie du droit une attitude définie. S'il persistent à la condamner, comme l'ont fait Comte et son école, ils doivent élucider mieux qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici la notion des cri-

tères que la science peut proposer à la pratique, dussent-ils remettre leur méthodologie sur le chantier. Si, au contraire, ils reconnaissent la légitimité de la recherche d'un critère des normes juridiques, ils doivent définir le rapport que cette théorie du droit peut soutenir soit avec une philosophie sociale positive soit avec la législation qui doit sortir de la crise des institutions économiques.

En France, la philosophie du droit sommeille. Les juristes la dédaignent; les sociologues nous promettent d'y substituer leurs futures découvertes. En attendant, la législation est sans critère, ou plutôt applique simultanément deux critères différents, tirés l'un du droit personnel, l'autre de l'harmonie des intérêts. Mais, heureusement, l'on peut constater à l'étranger une activité plus féconde, notamment dans les universités d'Italie et des pays de langue allemande. On y cherche, soit à restaurer une philosophie critique du droit, soit à fonder une science du droit tantôt sur l'économie politique, tantôt sur la psychologie sociale, tantôt sur la science de l'État. On demande une théorie du droit à une critique des notions et des résultats de la science sociale; on demande aussi à cette théorie sociologique du droit le critère du droit économique dont la patiente élaboration semble devoir être l'œuvre du temps présent. On réussit ainsi, sinon à résoudre le problème, au moins à prendre conscience des difficultés qu'il présente, comme nous allons tenter de le montrer.

II

M. Posada est un de ces rares juristes qui embrassent le problème de la philosophie du droit dans toute sa complexité. Sociologue, il la rattache à la fois aux recherches générales qui ont pour objet l'origine et la nature du lien social et aux études plus spéciales qui traitent de la famille et de l'État. Philosophe politique, il cherche quel remède une doctrine encyclopédique du droit peut apporter aux conflits sociaux contemporains [1]. La tradition qu'il représente avec éclat et au service de laquelle il met un talent fécond, est celle de Krause, d'Ahrens, de Bluntschli, de Sanz del Rio, de Giner de los Rios. Toutefois l'idéalisme Krausien ne le rend nullement réfractaire à l'esprit positif qui anime les recherches contemporaines. Il en retient seulement la notion d'une harmonie idéale et possible, latente en tout ordre social, plus réelle en un sens que tous les conflits et toujours susceptible d'en préparer la solution. Son effort tend à montrer que l'impossibilité apparente de résoudre les conflits économiques tire en grande partie son origine de désaccords purement théoriques. La

1. M. Posada avait été chargé par le ministre Canalejas de diriger l'organisation d'un office du travail à Madrid. Il a publié, avec Buylla et Marrote, une savante étude sur cette question.

législation, en elle-même, n'est pas plus impuissante socialement aujourd'hui qu'autrefois. La défiance qu'inspire la législation est l'effet de l'opposition et de l'indécision des doctrines. Rien n'exprime mieux le désaccord des méthodes et des idées sociologiques, rien n'en mesure mieux l'intensité que l'état anarchique que présente aujourd'hui la philosophie du droit.

De là résulte l'importance d'une critique sociologique, appuyée sur une histoire contemporaine des concepts et des hypothèses entre lesquelles la science hésite encore. M. Posada excelle en ces sortes d'études et les deux livres qu'il offre au public, les *Théories politiques* et le *Socialisme et la Réforme sociale* sont dignes d'un sérieux examen, quoiqu'ils ne contiennent chacun qu'une série d'articles en apparence détachés. Même dans ces conditions, l'unité et la cohérence d'une œuvre peuvent ne rien laisser à désirer si toutes les études procèdent d'une préoccupation dominante. Nous avons dit quelle est celle de M. Posada. Il nous entretient d'œuvres et d'idées qui ont été bien souvent soumises à la discussion, la doctrine de l'organisme social, l'origine de l'État, l'origine de la déclaration des droits de l'homme, le marxisme et sa crise, l'interprétation du matérialisme historique, le programme agraire du parti socialiste. L'incontestable originalité qui lui permet de renouveler ces questions est qu'il traite chacune d'elles au point de vue du juriste philosophe.

Le marxisme, produit commun de l'utopie socialiste, de la philosophie de l'histoire et de la science économique abstraite (de la théorie économique de la valeur) a été avant tout une doctrine d'action, tirant sa force du caractère absolu de ses formules, mais en contradiction avec l'esprit relativiste de la science. Il n'a pas résisté à l'expérience, à l'épreuve du pouvoir, à l'expansion même de l'idée socialiste dans des couches de populations très différentes. Par exemple, il a été impossible de donner une solution pratique à la question de la petite propriété et du prolétariat rural sans abandonner l'idée marxiste de l'expropriation universelle. Le socialisme tend donc à devenir, non seulement le principe d'une législation ouvrière, mais encore, selon le vœu d'Antoine Menger, celui d'une réforme générale et graduelle du droit civil. L'œuvre du législateur est de faire disparaître sans violence le droit au revenu sans travail. Cette transformation du socialisme en une simple doctrine de l'harmonie des intérêts par leur subordination aux droits du travail serait peu d'accord avec les traditions dogmatiques des jurisconsultes, tous champions d'un droit inconditionnel de propriété, si la science traditionnelle du droit n'était tenue aujourd'hui de justifier ses méthodes, ses principes et ses résultats devant un nouveau tribunal, celui des sciences sociales et de la philosophie sociale positive qui les résume.

Au point de vue positif, la législation exprime la volonté de l'État. Mais comment faut-il concevoir cette volonté? Quel en est le fondement? Quelles en sont les limites? C'est à ce problème que M. Posada

consacre la plus importante des études que contienne son livre sur les *Théories politiques*[1].

La notion de la volonté de l'État est liée à celle de sa réalité comme chose distincte, comme personnalité. La conception soit mécanique, soit organique de l'État, l'explication de la Souveraineté, la relation entre le Droit et le pouvoir politique, d'autres questions capitales encore, sont inséparables de notre façon de concevoir et de justifier la notion d'une volonté de l'État. Or, l'on peut y voir soit une volonté collective réelle, soit une somme de volontés individuelles juxtaposées. Ce dernier point de vue est encore celui de certains juristes français, M. Duguit notamment. De ces thèses la seconde conduirait logiquement, selon Posada, à l'individualisme anarchique de Stirner et de Nietzsche. La première peut recevoir trois formes contraires, la doctrine de Rousseau sur la volonté générale; la doctrine hégélienne, enfin celle de l'école historique sur l'entité organique du peuple. Posada estime que la doctrine de Hegel est celle dont on retrouve la trace profonde dans la théorie la plus communément acceptée sur la volonté de l'État. Elle a absorbé la théorie de la volonté générale; elle s'est incorporé aussi la notion du milieu historique; enfin elle a affirmé la nature objective de la volonté de l'État. La volonté est ce qu'il y a de plus intime à la Rationalité. C'est dans l'État que la conscience particulière s'élève à l'universalité, que le Rationnel devient tel pour lui-même. C'est par l'État qu'est résolue l'opposition entre la famille et la société civile. L'État est nécessaire comme expression de la volonté qui se pose d'abord en termes contradictoires et se résout en une harmonie supérieure.

Ces idées (volonté, substantialité, nécessité de l'État, manifestation historique) rectifiées et interprétées d'après les enseignements positifs de la sociologie, se retrouvent dans toutes les doctrines modernes qui inclinent à attribuer à l'État le caractère d'un Sujet de Droit.

La difficulté, on le voit, est précisément de savoir si la doctrine politique et sociale de Hegel subsiste dès qu'on l'isole de la métaphysique qui en est le support. L'esprit scientifique ne conduit-il pas à un relativisme nominaliste en opposition radicale avec l'hégélianisme et qui, sans conclure en faveur de l'individualisme pur, nous invite à mettre en doute toute réalité qui n'est pas objet d'expérience, notamment la réalité sociale? Hegel est précisément l'opposé d'un sociologue positif. Les propositions que la philosophie du droit accepte encore aujourd'hui sous son influence indirecte doivent être, nous ne dirons pas rejetées, mais tout au moins soumises au contrôle le plus sévère des sciences sociologiques et de la philosophie sociale qui s'appuie sur elles.

1. *Teorias politicas*, IV, p. 90, sq.

III

Le rapport que la philosophie du droit peut soutenir avec le positivisme et le criticisme fait l'objet de l'œuvre que M. Levi, privat-docent à l'université de Padoue, publie sous ce titre modeste : *Pour un programme de philosophie du droit.* M. Levi y a préludé par de brillants essais sur l'histoire du droit hellénique primitif et sur la philosophie sociale de Robert Ardigo. Il peut donc porter sur la méthode de la philosophie du droit un jugement bien fondé. Il se propose surtout d'examiner la synthèse tentée par le regretté Vanni entre les vues contraires des deux écoles relativistes sur les relations du droit avec la théorie de la connaissance et avec la sociologie [1]. Vanni, dont on a publié récemment les leçons posthumes de *philosophie du droit* ramenait cette science à trois problèmes, le problème gnoséologique, le problème phénoménologique, le problème déontologique. On ne peut éluder le premier si l'on veut chercher la solution méthodique des deux autres : non sans doute que la philosophie du droit ait pour tâche de constituer une théorie de la connaissance pour son propre compte, mais, puisque l'on ne peut fonder une science sans en définir les fondements, les conditions et les limites, la philosophie du droit doit appliquer les résultats généraux de la gnoséologie au savoir juridique. L'effort de Levi tend à opposer à Vanni, non le positivisme strict dont Fragapane est le représentant en Italie, mais la doctrine, beaucoup plus large, de Robert Ardigò [2].

Le problème gnoséologique relève, selon l'auteur, d'une logique générale qui doit le résoudre non seulement pour l'ensemble des sciences, mais pour chacune d'elles en particulier. Or cette logique soumet tous les domaines de la connaissance à une méthode unique dont les applications seules peuvent varier et c'est la méthode expérimentale. La philosophie du droit ne peut remettre cette conclusion en question. De l'aveu même de Vanni, la sociologie est la science mère

1. Dans un essai publié à Rome, en 1902, et intitulé *Teoria della conoscenza come induzione sociologica e l'esigenza critica*, etc., Vanni a fort subtilement montré : 1° que la sociologie de Comte contient l'unique démonstration de la relativité de la connaissance que l'école positiviste ait tentée, puisque c'est à la dynamique sociale qu'elle demande les preuves de la loi des trois états; 2° que cette démonstration est radicalement insuffisante et présente même une pétition de principe. Ce n'est pas à la moins générale des sciences qu'il appartient de justifier le postulat de toute science, la validité de l'idée de loi. Vanni aurait pu ajouter que Comte a été conduit par là à donner comme une régénération de la science une première exposition de ce scepticisme scientifique que développent abondamment les écoles néo-théologiques d'aujourd'hui (*Politique pos.*, tome I, Introd. fondamentale).

2. L'objet la plus défini de la Sociologie, d'après Ardigò, est d'étudier la formation naturelle de l'idée de Justice chez l'homme social (*Opere complete*, vol. IV. *La Sociologia*). Levi a résumé récemment la quintessence de la doctrine sociologique de son maître (*Il diritto natura nella filosofia di Roberto Ardigò*, Padoue, 1904).

et directrice des autres sciences sociales. C'est donc à elle que revient l'étude des modifications que la méthode positive doit subir quand on l'applique aux faits sociaux.

Cette thèse est en apparence identique à celle que Fragapane avait soutenue au nom du positivisme orthodoxe, et cependant Levi s'oppose à Fragapane plus vivement encore qu'à Vanni. Fragapane résout la philosophie du droit dans la sociologie générale et il subordonne le droit appliqué à une science politique déduite elle-même de la statique sociale. Levi s'élève contre une telle méthode d'absorption; il pense que la philosophie du droit doit avoir, dans l'ensemble des sciences sociales, une place propre et une autonomie relative. La phénoménologie juridique (droit comparé) ne doit pas être absorbée par la sociologie unitaire, car elle doit examiner un problème qui lui est propre. Cet examen « consistera à étudier la position du fait juridique relativement aux autres faits sociaux et l'écho de la norme juridique dans la conscience individuelle, à découvrir le lien rationnel intime entre les diverses normes d'un système juridique et à définir leur action et leur réaction mutuelle » (p. 85). La phénoménologie étudie, non seulement le droit réalisé dans les lois et les coutumes, mais encore le droit latent et en formation, le droit potentiel, selon l'expression proposée par l'auteur. Ici la tâche de la philosophie juridique n'est plus seulement d'expliquer, mais d'apprécier. Elle étudierait incomplètement les rapports du droit avec l'ensemble de la vie sociale si elle ne dirigeait pas ses regards vers l'avenir. Le droit est déjà latent quand, sous l'aiguillon de la douleur, surgit le besoin juridique, origine d'une lutte pour le droit. Mais les idées qui expriment ce nouveau besoin juridique sont confuses, et cette confusion en fait souvent le danger et la faiblesse. Elles doivent être *accouchées*; telle est la tâche, à la fois critique et pratique, réservée à la philosophie du droit (p. 147). Elle peut jouer le rôle d'arbitre entre les partis qui sollicitent, chacun pour son compte, la conscience des nouveaux besoins juridiques, au risque de la rendre plus confuse encore.

Levi n'est donc pas un positiviste étroit. Comme son maître Ardigò, il fait à « l'idéalité juridique » une place très large; il paraît même lui attribuer une véritable causalité. Mais d'où procède cette idéalité juridique? Est-elle, comme le pensaient Kant et les idéalistes allemands, l'œuvre d'une raison pratique qui se dégage peu à peu de la vie instinctive et met l'ensemble de la culture à son service? ou doit-elle son origine aux souffrances que causent les conflits entre les différentes classes de la société? Accepter la première solution, c'est abandonner le pur positivisme pour le rationalisme critique, mais si on lui préfère la seconde, n'est-on pas conduit à voir dans le droit un simple reflet de l'ordre économique?

IV

M. Loria est, comme on le sait, le principal représentant de la doctrine du déterminisme économique qu'il a portée dans la chaire de sociologie récemment instituée à l'Université de Rome. Le volume d'essais qu'il a réunis sous ce titre *Vers la justice sociale* fait donc aux questions d'économie pure la place la plus large. Le problème du droit y est cependant posé avec cette fermeté de pensée et cette vigueur d'analyse qui caractérisent l'auteur. L'auteur agite la question si la sociologie économique peut fournir un critère à la législation ou pour mieux dire à l'œuvre réparatrice que l'État contemporain tente d'accomplir. Cette question en comprend deux autres que l'on peut formuler ainsi : 1° quelle doit être l'attitude de la science économique envers la phénoménologie juridique; 2° comment substituer l'œuvre de la sociologie économique à celle de la philosophie du droit?

L'économie politique ne peut être une science si elle n'est pas une sociologie génétique. L'économie classique n'a pas élucidé suffisamment le concept de loi. Elle n'atteint que des lois fugitives dont la portée explicative est limitée à un seul type social. En effet, les lois de l'économie classique ne sont rien qu'une sublimation théorique de l'économie capitaliste. L'analyse des phénomènes économiques du moyen âge, de l'antiquité ou des sociétés primitives permettra sans doute à l'économiste de s'élever, au prix des plus grands efforts, à une sublimation théorique des phénomènes de ces âges; mais toutes ces analyses ne donnent pas encore une science si l'économiste ne fait pas un pas de plus. « Quand une étude approfondie des rapports économiques passés aura rendu possible la découverte des lois fugitives de ces diverses périodes sociales, il ne restera plus qu'à comparer ces diverses lois et à découvrir la loi générale qui préside à leur succession. La recherche d'une loi générale des lois fugitives, c'est-à-dire d'une véritable loi économique, tel est donc le faîte suprême de l'investigation scientifique dans le champ de l'économie. » (pp. 211-217).

Il en résulte que l'économie et l'histoire du droit sont des études indispensables l'une à l'autre et destinées à se féconder mutuellement. En effet, l'observation directe des faits économiques, surtout s'ils appartiennent au passé, ne donnent pas d'ordinaire les fruits que l'on en pourrait attendre en raison même de la « stratification cachée et souterraine qui les recouvre ». Au contraire, les manifestations qui dérivent de l'activité économique, le droit surtout, sont beaucoup plus aisément aperçues par l'historien, précisément parce qu'elles sont plus superficielles. Ainsi, celui qui veut donner une exacte attention au développement des faits économiques doit la porter moins sur leur manifestation directe et immédiate que sur le reflet qu'ils projettent sur les formes secondaires de la vie collective. Réciproquement rien n'élève et n'agrandit plus le rôle de l'histoire du droit que

la notion économique. Cette science, ainsi orientée, n'est plus seulement l'histoire des lois positives, la narration stérile des sanctions législatives qui se suivent au cours des siècles: c'est une étude où l'on voit se refléter, en un seul ordre de phénomènes, comme en un cristal transparent, une série d'autres faits d'une bien plus grande importance (pp. 442-448).

Une sociologie économique est donc possible. Mais peut-elle répondre à la question, s'il est une justice sociale? Dans l'introduction des essais que nous analysons, l'auteur n'hésite pas à l'affirmer. On doit poser le problème de la justice en termes économiques si l'on veut s'en faire une idée claire. Les philosophes de quelque profondeur ont ramené le critère du juste à ces deux principes fondamentaux 1° que les biens doivent être attribués à chacun selon ses œuvres, 2° que les activités des individus doivent subir d'égales restrictions. Or le second principe n'est qu'un corollaire du premier, car pour que chacun puisse obtenir une rétribution proportionnelle à sa propre activité, il convient aussi qu'il ait la faculté de la déployer avec le minimum d'obstacles. Mais la difficulté est d'appliquer le principe positif de la justice à l'organisation sociale, car il la condamne plutôt qu'il ne la justifie. L'illégitimité du revenu est en effet une donnée incontestable de l'observation. Cependant suffit-il de constater l'écart entre le régime en vigueur et la règle idéale de la justice si l'on ne mesure pas la déviation et si l'on ne fait pas connaître le type de répartition qu'exige exactement la justice sociale? Il est aisé de voir que cette connaissance ne peut être demandée à une méthode déductive et abstraite.

L'unique concept d'une justice compatible avec la doctrine inébranlable du déterminisme social est celui d'une justice essentiellement historique, émanant des rapports économiques en vigueur et tendant à en assurer l'épanouissement normal et pacifique. Cette justice se confond-elle avec le droit régnant? Non, car ainsi que l'ont vu Schmoller et son école, il faut reconnaître à côté de l'obéissance au droit positif, un sentiment de la justice qui s'affine et s'éclaire au cours de la civilisation. L'homme, les associations et l'État luttent sans trêve pour la réaliser; ils réussissent à éliminer un nombre croissant d'iniquités séculaires et à rétablir avec une efficacité toujours plus grande l'équilibre trop profondément troublé. Toutefois, la difficulté du problème réside toujours dans le passage du point de vue causal au point de vue éthique, et ici l'auteur avoue sincèrement son embarras.

En affirmant la nécessité historique qui régit la succession des formes sociales, la science évolutionniste exclut la responsabilité du vouloir humain. « *Néanmoins le jugement moral sur chacune des formes économiques conserve toujours une valeur éminente, en tant qu'il enseigne comment doivent s'apprécier et se juger les rapports sociaux que la science a objectivement analysés* » (p. 13). En fait le passage d'une forme à une autre est œuvre humaine. Le problème

posé à l'économiste « consiste à définir avec une exacte précision en quoi consiste l'assiette économique effectivement juste ». Alors seulement on pourra éclairer les processus qui tendront à la réaliser. On voit à quelle condition la science pourra préluder à un jugement de valeur. Elle doit nous apprendre si, « dans l'évolution des formes économiques et des institutions juridiques qui y correspondent, n'est pas contenue la tendance à une assiette économique et juridique d'accord avec l'équité, excluant toute usurpation individuelle et assurant un parfait équilibre entre les fonctions et les rétributions ». (p. 14). L'auteur propose une réponse en quelques pages que l'on pourrait résumer ainsi : 1° La forme limite vers laquelle tend l'évolution économique est une association au sein de laquelle « tous les producteurs sont convertibles (*sic*) en tant que chacun d'eux peut à tout instant se transférer dans la condition de l'autre » (p. 16). 2° L'évolution économique se rapproche du type limite à mesure qu'elle délivre la société des complications qu'y introduit l'imperfection des rapports, complications dont l'accroissement de l'autorité politique est la principale. Le critère d'un processus économique normal est donc la simplification des rapports sociaux. « L'humanité tend à des formes plus simples et plus libres en même temps sans pourtant atteindre à cette simplicité et à cette liberté adéquate qui caractériseraient la forme économique finale » (p. 18).

Il serait étrange qu'une telle solution fît illusion à un esprit critique quelque peu exigeant. Le grand mérite d'Achille Loria est qu'il nous aide à prendre nettement conscience des difficultés inhérentes à la philosophie du droit. Pas de justice sociale transcendante aux rapports économiques. Pas d'organisation économique intelligible sans la notion d'un double déterminisme statique et dynamique. Mais comment une appréciation morale de l'ordre économique est-elle possible? Ne faut-il pas le demander à une philosophie sociale reposant sur une assise plus large que l'économie politique?

V

Nous rendions compte ici même il y a quelques mois des études de M. Miceli sur la *Psychologie du droit*[1]. Aujourd'hui l'auteur nous présente une seconde partie de son œuvre (les sources du droit au point de vue psycho-social). Précédemment il cherchait à démontrer que la science du droit relève de la psychologie sociale, soit parce que les conditions d'existence d'une société humaine doivent se transformer en motifs d'action avant de donner lieu aux institutions juridiques, soit parce que l'individu ne pourrait jamais devenir terme d'un rapport juridique s'il n'était pas sujet conscient de ces processus

1. *Studi di psicologia del diritto, Le basi psicologiche del diritto*, Pérouse, 1903.

qui se développent en tout être humain. Aujourd'hui, voulant définir davantage la même thèse, M. Miceli demande aux données de la psychologie sociale de rendre compte de l'obéissance aux normes juridiques. Les sources du droit sont la coutume et la loi. L'auteur y ajoute le *pacte normatif* qui joue aussi un grand rôle dans la formation du droit public et du droit international. Mais à quelles conditions psychologiques une coutume, une loi, une convention solennelle s'imposent-elles à l'obéissance? On le voit, le problème dont la solution est ici cherchée est celui des rapports entre la conscience du droit et ce qu'on appelle la conscience collective, c'est-à-dire les courants collectifs conscients.

M. Miceli demande la solution à une analyse subtile et approfondie du rôle de la croyance dans la conscience collectice et dans l'ensemble des faits sociaux. A la base de tout droit est la conviction juridique; c'est une croyance qui, comme toutes les autres, implique des sentiments en grande partie inconscients. La conviction juridique est ainsi ramenée au phénomène primaire de la vie sociale, à la conscience des croyances collectives. Nous disons phénomène primaire, car la division du travail, loin qu'en s'amplifiant elle affaiblisse le rôle dévolu aux croyances dans la société primitive, le grandit au contraire. Plus la division du travail est poussée loin, plus la majorité doit recevoir comme une foi ce qui pour les spécialistes est une vérité démontrée.

Nous ne suivrons pas M. Miceli dans cette analyse de la croyance, car il nous semble ne pas faire autre chose que de formuler, avec plus de précision, la doctrine exposée dans la *Logique sociale* de Gabriel Tarde. Le vrai problème était pour lui d'expliquer le passage de la conscience collective à l'autorité des normes juridiques et surtout des lois. Il trouve la solution dans l'idée que la conscience collective est une concentration de force psychique et par suite une création d'autorité. Toutefois cette énergie psychique ne s'accumule pas nécessairement en un seul centre. On observe le plus souvent une hiérarchie de centres secondaires dont chacun est dominé par une volonté personnelle, une *capacité*, autour de laquelle se groupent les volontés faibles. Ainsi se constitue le *mécanisme de la capacité*, mais à lui seul il ne rendrait pas compte de l'obéissance générale et permanente au droit si le mécanisme complémentaire de la *répétition*, ou pour mieux dire de l'habitude et de l'imitation, ne venait s'y joindre. Ici encore le nom de Tarde se présente de lui-même à l'esprit.

M. Miceli a-t-il vraiment rendu compte de la différenciation du droit et de la conscience sociale? Nous ne le pensons pas. Sans doute il a bien mis en lumière l'aspect automatique de l'obéissance au droit. D'autres l'avaient fait avant lui, puisque depuis Savigny c'est là un thème classique en quelque sorte. M. Miceli a introduit beaucoup plus de précision dans l'analyse des faits et la formule des doctrines, et la lecture de son livre dispense de beaucoup d'autres. Cependant, en concentrant toute son attention sur l'obéissance au droit, l'auteur

méthode dite sociologique. « En règle générale, quand on se rallie à l'idée de l'origine et de la formation organique d'une institution, c'est qu'on ne connaît pas le processus de sa constitution ou qu'on le connaît mal. Faute de savoir comment les choses se sont passées, l'on croit que la conscience n'a eu aucune part à leur formation. Plus les faits historiques sont éloignés de nous, moins nous en connaissons les détails et plus les partisans de la doctrine organique de l'État et de la Société les invoquent à l'appui de leurs hypothèses... C'est pour cette raison seulement que fréquemment on voit qualifier d'organiques les institutions anciennes alors qu'on qualifie de mécaniques les institutions modernes dont le processus de formation se présente clairement à nos yeux. Mais à mesure que l'investigation de l'histoire pénètre davantage dans le passé, elle nous donne la confirmation de ce principe dont l'évidence devrait aller de soi : les institutions doivent leur formation à l'activité consciente des hommes : c'est par suite de modifications survenues dans leur destination qu'elles s'éloignent de leur raison d'être originaire et qu'elles révèlent l'aspect de formations indépendantes de la volonté humaine » (pp.78-79).

La connaissance des types est le seul objet que la science du droit puisse proposer à ses recherches. Il ne s'agit pas ici du type idéal mais du type moyen : « Quelle que soit la valeur des types idéaux pour l'action, il n'en reste pas moins certain que leur valeur théorique est minime et qu'ils n'ont qu'une faible portée scientifique. Il faut opposer au type idéal le type moyen. Par là nous introduisons un principe d'ordre dans notre vie sociale et nous la comprenons.... La tâche de la science de l'État, dans la mesure où elle ne s'occupe pas exclusivement d'un État particulier, est d'établir les types moyen des rapports étatiques. Ces types moyens sont établis par voie d'induction » (pp. 56-7).

La difficulté est d'appliquer la logique inductive à l'étude des États. Il faut en effet se mettre en garde contre l'abus de la méthode comparative et historique. « A vouloir comparer des États et des institutions qui se rattachent à des civilisations tout à fait différentes et à des époques tout à fait éloignées, on risque d'échouer complètement, ou bien de n'aboutir qu'à des types incolores, sans consistance et sans précision. On a dit des lois historiques qu'elles ne nous donnaient en général que des banalités et des lieux communs; il faut dire la même chose des généralités poussées trop loin dans la science sociale. C'est le cas de toutes les tentatives faites pour créer une science générale et universelle du droit comparé. Lorsqu'elles veulent établir des types généraux de développement juridique à grand renfort de matériaux et de documentation, elles ne nous apportent que des généralités vagues. » (p. 58). M. Jellinek invite donc la science de l'État à exclure de ses recherches comparatives les tribus sauvages, les états orientaux et « à limiter son induction aux États qui procèdent de la même civilisation, qui se sont développés sur un fond historique

commun, et à étudier dans le passé les faits politiques dont est formé ce fond lui-même. » (p. 59) Il ne juge nullement nécessaire de suivre une institution depuis sa première apparition jusqu'à son fonctionnement actuel. De telles recherches ne sont pas dénuées d'intérêt, mais elles sont stériles pour la science de l'État. « Plus une institution remonte dans le passé, plus on est fondé à supposer qu'elle ne correspond plus à sa destination primitive ou qu'elle n'y répond que dans une faible mesure » (p. 71). L'objet de la science exige seulement « qu'on connaisse bien le seul développement de l'institution. Tout ce qui n'y rentre pas appartient au domaine de l'histoire des antiquités politiques et juridiques; l'histoire du droit et de l'État dans les temps modernes n'en a que faire » (p. 73). Cette méthode d'explication, pragmatique et causale, permet de laisser de côté une grande partie des matériaux historiques : ils ne sont plus qu'un poids mort, une charge inutile » (p. 73).

La science de l'État ainsi entendue soutient les rapports les plus étroits soit avec les sciences cosmologiques, soit avec les sciences noologiques — avec les sciences cosmologiques, car l'État dépend de la configuration naturelle du territoire, — avec la psychologie, parce que l'État « est un phénomène essentiellement psychologique, se déroulant avant tout dans le for intérieur de l'homme, — avec les sciences sociales, car l'État « se trouve en rapport intime avec tous les phénomènes sociaux ».

L'auteur ne trace encore ici qu'un programme. On ne pourrait sans injustice exiger de lui une doctrine sur les rapports de l'État et des autres phénomènes sociaux. Néanmoins il croit pouvoir définir la notion de la société dans ses rapports avec l'État. Il procède ici par élimination. Le terme société peut désigner tour à tour « la communauté humaine dans la mesure où elle se manifeste à l'extérieur par un ensemble complexe de rapports psychologiques entre les individus », puis « toute combinaison durable, imposée par une nécessité psychologique; » enfin « tout système de groupements sociaux qui n'est pas l'État, mais cherche toutefois à s'en emparer pour réaliser sa fin collective » (pp. 162 à 168).

Le concept de la communauté humaine est tellement vague qu'il ne peut être le point d'appui d'une doctrine scientifique. La notion d'un groupement limité mais conscient et organisé a déjà plus de valeur; toutefois, dans l'intérêt de la clarté, il faut distinguer entre l'État et les groupes qui ne disposent pas de la puissance coercitive. L'État est ainsi une forme de société entre plusieurs autres, un système de fins sociales conscientes, influencées par d'autres fins. La science de l'État est « une science psycho-sociale qui a besoin des lumières soit des sciences du milieu physique, soit de la science économique, soit de l'éthique ». Cette science aspire à connaître des types, non des lois, car elle ne peut jamais faire entièrement abstraction de l'action des individus. « Il n'y a pas de lois sociales qui s'appliquent avec certitude

sur une échelle étendue. Il n'est pas de fait historique, pas de manifestation sociale qui ne contienne un élément d'individualité, quelques traits communs, quelques similitudes qu'il puisse présenter avec d'autres faits. On ne saurait trouver un fait social qui soit uniquement le représentant d'une catégorie déterminée » (pp. 44-45).

M. Jellinek met donc la théorie du droit en garde contre le prestige d'une explication purement scientifique qu'on irait demander à une étude du passé préhistorique des sociétés humaines. Sa méthodologie s'oppose radicalement à celle de M. Durkheim et peut-être n'était-elle pas inutile. Mais le but est ici dépassé. On peut s'en convaincre en constatant sur un point capital l'incertitude de la pensée de l'auteur. Après avoir reproché aux sociologues de grandir à l'excès le rôle de l'activité inconsciente dans les faits sociaux, il en vient à reconnaître « qu'il faut distinguer l'action de l'État consciente et voulue de celle qui ne l'est pas », et que « s'il arrive souvent que cette dernière passe inaperçue, elle est cependant en général de beaucoup la plus forte ». Elle s'exerce, non seulement sur les institutions civiles et politiques, mais sur la langue et la littérature (pp. 213, 215).

M. Jellinek définit excellement cette action indirecte. « L'habitude de recevoir des ordres et d'y obéir, la pratique d'agir suivant un but conscient et conformément à des conditions politiques déterminées, la confiance dans les lumières et dans la justice du gouvernement, la foi au développement continu et au progrès de l'État et en général toutes les conditions de la vie publique exercent une influence décisive sur la façon de penser et d'agir des hommes qui composent une nation » (p. 215). S'il en est ainsi, comment séparerait-on la science de l'État de la sociologie et comment limiterait-on la recherche génétique autant que le souhaite l'auteur? Si l'action intentionnelle de l'homme d'État et du législateur produit des effets imprévus, c'est que cette action subit l'influence, la réaction d'un état social, ou, si l'on veut, d'un milieu antécédent. Comment rendre compte de cette réaction sans une étude génétique qui remonte dans le passé aussi haut que possible et ne s'arrête qu'au moment où font défaut les données susceptibles d'être soumises à la critique?

VII

M. Carle, professeur à l'université de Turin, pense, comme Jellinek, que la philosophie du droit doit être rattachée à la science de l'État, mais il ne professe pas la même défiance que le professeur de Heidelberg envers la sociologie contemporaine. Il cherche seulement à montrer, contre Ardigò et les positivistes italiens, que la sociologie ne doit pas chercher à absorber la philosophie du droit, quoiqu'elle en soit aujourd'hui l'auxiliaire indispensable.

Le problème social que l'âge présent a mission de résoudre pour mettre fin au combat des classes et à l'essor des doctrines anarchiques

n'est ni purement religieux et moral, ni purement économique : il est avant tout juridique. L'État moderne a trop exclusivement vécu jusqu'ici du droit romain, c'est-à-dire d'un droit dont la racine plonge dans la cité antique. Le droit est le lien social par excellence; il ne rattache pas l'homme à la nature extérieure, ainsi que le fait économique, ni à l'idéal suprasensible, ainsi que le fait moral : il définit les rapports de l'homme avec l'homme. Il en résulte que la persistance d'un droit ancien, qui n'est plus en harmonie avec les besoins sociaux du présent, est une cause de désordre. L'anarchisme n'a pas une autre cause que la contradiction entre les faits et le traditionnalisme des doctrines.

Le rôle d'une philosophie juridique purement négative et critique est depuis longtemps achevé. Il n'en résulte pas que la fécondité de la philosophie du droit soit épuisée. Elle a désormais pour tâche la reconstruction des principes juridiques adaptés aux véritables fonctions de l'État moderne. Elle doit donc cesser d'être une branche de la critique pour devenir une science sociale, mais, ainsi conçue, elle ne sera ni identique à la sociologie, ni indépendante d'elle. La sociologie, au sens précis du mot, est la science qui étudie la formation des sociétés sous tous les aspects : économique, juridique, politique, éthique et religieux. C'est une étude génétique, mais il ne faut pas y voir une vague encyclopédie des sciences sociales, car elle perdrait alors le caractère d'une science; par cela même qu'elle étudie *in concreto* une succession de types et de phénomènes, elle n'embrasse pas la totalité du domaine social. Il y a place à côté d'elle pour trois sciences sociales dont chacune étudiera un aspect de la réalité; ce seront la science économique, la philosophie du droit et l'éthique. *Ces sciences s'ordonnent selon un déterminisme physique décroissant et une intervention croissante de l'activité spirituelle.* Ainsi la philosophie du droit occupe une position intermédiaire entre l'étude des faits économiques et celle de la vie morale.

La sociologie est, pour chacune de ces sciences, une racine commune. Elle leur confère l'unité de méthode et d'inspiration. Sous son influence, la philosophie subit la transformation que Vico appelait déjà; elle se contente de vérités relatives et conçoit le droit comme un devenir; elle n'exclut pas pour cela le souci de l'idéalité, car, aux yeux de l'historien, la conscience de l'idéalité fait partie des faits.

Le point de départ de la philosophie (ou de la science) du droit, c'est donc l'étude des transformations subies par le droit dans le passé social au cours des transformations de l'État. Or il est acquis que l'agrégation sociale a passé par trois états : 1) la *Gens*, qui s'est épanouie surtout dans l'ancien Orient; 2) la Cité antique, phase constructive vraiment typique et exemplaire; 3) l'État moderne ou national, dont la construction ne peut être considérée comme entièrement achevée, mais s'achève sous la pression de nouvelles forces sociales. Ces phases historiques correspondent aux différentes couches d'une

véritable stratification sociale, car chacune d'elles à laissé a l'état présent le legs de profondes survivances. De l'antique *gens* il nous reste la famille, et de l'ancienne cité, la commune. Quoiqu'elles ne soient plus des organes du droit, l'une est restée la principale éducatrice de l'homme, l'autre exerce toujours les plus importantes fonctions administratives au sein de l'État moderne. L'une et l'autre contribuent à maintenir en pleine vitalité (*mantenere vivi*) des liens sociaux qui ne pourraient se dissoudre sans que la nation, sur laquelle l'État repose, fût mise en péril.

Cependant le passage de l'une de ces phases à l'autre a toujours donné lieu à un moyen âge pendant lequel les conceptions anciennes sont affaiblies sans que les nouvelles aient encore acquis une autorité suffisante. La philosophie grecque a détruit le droit de l'ancienne *gens* et préparé celui de la Cité antique que le législateur romain a consommé et démesurément étendu. L'État national moderne réclame aujourd'hui une construction juridique qui s'adapte à ses exigences, s'il veut suffire à la mission qui lui est confiée à ce stade de l'humanité, car visiblement la tradition du droit romain, si grande qu'en ait été la valeur, est épuisée. Sans doute l'État national n'est pas la phase dernière de l'organisation sociale, et au delà on aperçoit la possibilité d'une confédération des États civilisés. Mais outre que cette fédération devrait tenir compte de la nation comme l'État national tient compte de la famille et de la commune, nos efforts et nos ressources intellectuelles trouvent une fin suffisante dans l'idée d'une constitution juridique définitive de l'État.

Nous ne reprocherons pas à M. Carle de n'avoir pas défini encore les principes et les critères du droit de l'état moderne. Son œuvre n'est pas achevée, et le présent volume ne contient encore que de la méthodologie. L'idée inspiratrice est l'harmonie possible de la philosophie du droit et des sciences sociales. M. Carle estime que les conflits qui troublent la vie de l'État et l'empêchent d'atteindre complètement sa fin sont surtout d'origine intellectuelle. Le sociologue, l'économiste, le juriste, le philosophe se traitent trop en ennemis, chacun voulant assurer une prédominance exclusive à ses conceptions. Aussi longtemps que dure le chaos des doctrines les faits marchent sans guide et à l'aveugle. Créer une philosophie positive du droit en définissant le domaine des sciences sociales, c'est travailler à remettre l'harmonie dans l'homme et à pacifier les conflits.

VIII

La première édition du livre de Stein a été traduite en français; le plan et la méthode en sont conservés dans l'édition nouvelle, où l'auteur met à profit les travaux sociologiques récents. Les conclusions restent les mêmes. Notre intention n'est pas de faire connaître ce livre déjà bien connu mais de chercher comment se présente à

l'esprit de l'auteur le problème qui nous occupe. On sait quelle place le professeur de Berne occupe dans la littérature philosophique et sociologique de l'Allemagne; il n'est donc pas sans intérêt de comparer sa solution à celle de Jellinek.

Stein donne aux recherches sociologiques une orientation pratique; elles doivent nous aider à résoudre la question sociale, ou plutôt nous apprendre si la question est susceptible d'une solution pacifique, c'est-à-dire juridique. Le couronnement de la sociologie est donc une théorie philosophique du droit, faute de laquelle elle n'est pas susceptible d'application.

La grande donnée génétique est la décomposition d'une communauté primitive en État et en Société. Au cours de l'histoire on voit les forces sociales conscientes prédominer sur les forces instinctives : en résulte-t-il qu'entre les éléments de la société l'harmonie et l'équilibre doivent être irrémédiablement rompus? Cette thèse est celle du pessimiste qui voit dans la conscience l'attestation d'un désordre et d'une souffrance. Stein la repousse expressément, en y opposant, non des arguments philosophiques, mais des observations sociales. Le pessimisme, loin d'être une conclusion scientifique sur la marche des faits sociaux, n'est lui-même que le symptôme d'une crise attestant que les forces sociales cherchent leur voie. Il ne survivrait pas à la reconstitution de l'équilibre social, ou même à l'espoir scientifiquement fondé de voir cette reconstitution. Cette reconstitution doit être l'œuvre de l'État, non de la Société. L'auteur, fidèle à la tradition hégélienne, voit en effet dans l'État l'antithèse de la Société. En France et en Angleterre, la critique individualiste fait aux socialistes le reproche de trop attendre de l'État. Stein leur ferait le reproche contraire : ils attendent trop de la Société, c'est-à-dire de l'opinion des classes internationales; ils considèrent trop l'État comme un produit historique de la lutte des classes. Leur erreur est de ne pas voir que la Société, au sens étroi du mot, est inévitablement soumise au jeu des intérêts et des opinions individuelles tandis que l'État est le défenseur des intérêts permanents de l'espèce. Aucune manifestation de la Société n'a une valeur égale à celle de la règle juridique dont l'État impose l'observation. La morale, la religion, l'art tentent sans succès d'obtenir la subordination de l'égoïsme à l'altruisme, mais la contrainte juridique imposée par l'État assure cette subordination et la transforme en habitude. Le droit a ainsi une valeur éducative de premier ordre. On peut le définir : « une pédagogie pour les adultes ».

A toutes les phases de l'histoire, on peut constater une lutte entre les intérêts individuels représentés par la société et les intérêts permanents de l'espèce représentés par l'État. Ce phénomène social est constant. La question sociale n'est donc pas propre à notre temps; notre organisation industrielle y imprime seulement une physionomie spéciale. Le capitalisme est l'insurrection des forces individuelles déréglées contre les intérêts permanents de la culture humaine. Le

remède n'est autre que la socialisation du droit, déjà ébauchée chez les différents peuples civilisés sous le nom de législation du travail. L'État seul peut en être l'agent, mais l'on ne doit pas se tromper sur la marche assignée aux faits par la science sociale : ce n'est pas le mécanisme de l'État qu'il faut chercher à transformer brusquement en vue de rendre possible la transformation du droit; c'est de l'État actuellement existant qu'il faut attendre la socialisation du droit ou le plein accomplissement de sa mission historique. En effet l'État corrigera ses imperfections à mesure qu'il accomplira mieux sa fonction juridique.

Mais quel critère la philosophie sociale peut-elle proposer au législateur? Se contentera-t-elle du principe d'égale liberté, critère commun à Kant et à Spencer? Stein ne le pense pas, et sans repousser entièrement ce critère, il en amende notablement la formule.

La philosophie sociale doit dresser une table des catégories auxquelles se ramènerait l'immense diversité des relations humaines. De même que les catégories du logicien régissent la pensée, celles du sociologue régiraient l'action. Or, si les catégories de la connaissance peuvent, selon Schopenhauer, se ramener à la causalité, celles de l'action se laissent réduire à la personnalité et à la réciprocité des personnes. (*Persönlichkeit und ihre Wechselwirkungen*, p. 418.) Toutefois, les individus ne peuvent être considérés pratiquement que dans le cercle social auquel ils sont subordonnés : il faut donc reviser le principe de l'égalité des libertés. Dans l'absolu, ces deux notions se nient l'une de l'autre (p. 460). Il n'est pas non plus plus possible de rejeter l'une et de faire de l'autre l'idéal du droit. La liberté absolue est concevable, mais socialement irréalisable, puisqu'elle a pour corollaire la dissolution des liens sociaux et l'anéantissement de la culture; l'égalité absolue n'est même pas concevable; elle ne peut-être le terme approché d'un devenir que la nature arrête dès le premier pas. Le droit ne peut avoir d'autre critère qu'une liberté relative, limitée (si nous comprenons bien l'auteur) à la sphère de la pensée, et une égalité proportionnelle que la soumission commune à la loi peut seule réaliser. L'application complète de ce double principe implique le droit à l'existense (consacré implicitement par le législateur par la protection même qu'il accorde au fœtus dès le premier jour), et le droit à l'existence comprend le droit au travail, par suite la fixation d'une journée normale de travail pour chaque catégorie de producteurs, enfin l'imposition d'une contribution progressive des capitalistes aux charges sociales. D'ailleurs, on ne doit pas attendre de la socialisation du droit la cessation de toute compédition ni la fin définitive de toutes les luttes d'intérêts. La guerre pourra disparaître, mais la lutte est éternelle. L'effet attendu légitimement de la socialisation du droit est que la lutte soit désormais combattue à armes égales.

Nous négligeons dans l'œuvre de Stein tout ce qui n'intéresse pas la philosophie du droit. Visiblement, l'effort de l'auteur tend à définir

un droit civil dont la propriété ne serait plus le principe. Pour emprunter la terminologie de Kant, Stein sacrifie le droit réel au droit personnel et celui-ci au droit social. L'État a droit sur ses membres parce qu'il est l'agent de la continuité de la culture que la liberté déréglée des individus peut mettre en péril. Ce principe n'est pas évident; on voit difficilement comment il se déduit d'une table des catégories sociales dont la personnalité serait la racine. La réponse de Stein serait sans doute que la subordination de l'action humaine aux fins sociales les plus générales et les plus permanentes est le seul étalon de la valeur morale. Mais Stein ne confond-il pas les fins sociales et les fins humaines que l'*Éthique* de Wundt avait distinguées et hiérarchisées?

IX

Le problème critique ne peut donc pas être éludé. L'intérêt du livre de Georges del Vecchio, dont il nous reste enfin à parler, est que cette vérité y est bien mise en lumière et que l'opposition presque classique en philosophie du droit entre le critère rationnel et la méthode historique y est réduite à sa juste valeur [1].

Le positivisme conduit à confondre la science du droit avec la philosophie du droit. La science du droit a pour programme l'étude historique et comparative des institutions et des croyances juridiques. Mais cette science n'est-elle pas contradictoire? Le positivisme qui se vante d'introduire, en même temps que la méthode historique, le relativisme dans l'appréciation de la justice et des institutions qui l'expriment, n'est-il pas en cela l'héritier du vieux scepticisme qui niait la possibilité d'un critère rationnel de la conduite, en opposant les unes aux autres les croyances et les coutumes des différents peuples? L'histoire, au lieu de fonder une science du droit, ne risque-t-elle pas de nous faire le tableau de variations indéfinies attestant l'impuissance de l'homme social, soit à constituer la justice en l'accordant avec les conditions de son existence, soit même à s'en faire une notion exacte?

La science du droit serait donc un non sens si le sociologue n'avait pour s'orienter une notion bien définie du droit. Mais cette notion est-elle autre chose qu'une simple représentation abstraite et schématique extraite de la conscience des faits juridiques? Le fait juridique ne se réalise-t-il pas indépendamment de toute idée et ne s'impose-t-il pas comme un phénomène naturel à la conscience de l'homme? Le positivisme ne peut hésiter à tirer sa réponse de sa théorie préconçue

1. L'auteur enseigne la philosophie du droit à l'université de Ferrare. Nous avons déjà rendu compte de deux de ses opuscules sur le *Sentiment juridique* et sur l'*Histoire de l'idée d'hospitalité*. Mentionnons encore sa leçon d'ouverture (*Diritto e personalita humana nella storia del pensiero*, Bologne, 1904).

de l'inertie mentale, mais alors il se heurte aux exigences de la critique de la connaisance.

Sans doute l'unification graduelle du droit des différents peuples est une donnée de la dynamique sociale. Non seulement les peuples tendent à coordonner leurs institutions, mais le droit reconnaît toujours plus complètement l'égale personnalité de tous les hommes. Le principe d'égalité, loin d'être un simple postulat éthique ou métaphysique, subit victorieusement l'épreuve du développement historique. La protection de la personne, dont le bénéfice, à l'origine, est réservé aux seuls membres du groupe ethnique, s'étend peu à peu à des cercles humains toujours plus amples et en vient même à comprendre l'espèce entière. On peut rattacher ce fait capital au développement intrinsèque de la conscience humaine, qui va s'universalisant toujours davantage. La réalité du droit historique tend donc à s'accorder avec les exigences de la raison. Les faits deviennent lentement adéquats à ce que la conscience nous révèle comme devant être immédiatement (pp. 100-106).

Néanmoins, il n'est pas possible de définir le concept en fonction des faits. Les manifestations historiques du droit nous présentent en effet l'inégalité et la contradiction à côté de l'identité et de la ressemblance. L'examen scientifique ne peut négliger ces dissemblances, encore moins les éliminer. Une définition que l'on veut rendre vraiment objective et universelle doit comprendre toutes les données de la réalité et y accorder une égale attention. Autre chose en effet rechercher le type, le paradigme, l'idéal vers lequel tendent les manifestations historiques du droit, autre chose définir le concept auquel les faits d'expérience peuvent être subsumés. L'expérience historique ne peut tirer ce concept des faits, car le contenu de l'idée du droit est seul un objet d'expérience; c'est même pourquoi l'histoire témoigne si facilement en faveur de la relativité du droit. Quant à la notion logique du droit, on ne peut songer à l'extraire du contenu de l'expérience juridique, et del Vecchio constate que Post lui-même a dû accorder ce point[1].

L'essence du droit réside-t-elle dans son contenu, c'est-à-dire dans a matière des propositions juridiques particulières? Cette matière dépend du flux du devenir historique, mais ne peut-on trouver ailleurs l'*ubi consistam*? Ce point fixe, ce fondement constant, germe de la définition conceptuelle du droit, est donné immédiatement avec le fait que nous reconnaissons dans les propositions juridiques les plus diverses la qualité commune d'être telles (pp. 106-109). On ne pourrait parler d'évolution juridique si l'on ne pouvait répondre d'abord à la question *quid jus*? Toute donnée empirique a en soi la raison de sa transcendance (*sic*) et celle-ci consiste dans la forme logique sous laquelle elle est conçue (p. 118). Les limites de l'expérience réelle ne

1. Post, *Der Ursprung des Rechts*, p. 18.

doivent pas être confondues avec la possibilité même de l'expérience, confusion qui est l'erreur radicale du positivisme : il ne veut reconnaître dans l'expérience rien qui ne soit donné par l'expérience, tandis que pour la critique kantienne les éléments qui dépassent l'expérience sont la condition même qui la rend possible.

On voit combien la position de l'auteur est différente de celle des théoriciens du droit naturel. Il leur reproche de confondre le point de vue logique avec le point de vue déontologique (p. 137). Au lieu de définir les caractères logiques du droit, ils se contentent d'en établir ce qu'ils appellent le principe, c'est-à-dire le paradigme idéal. Cette école n'a donc pu échapper au reproche de sacrifier les exigences de la science à celles de la pratique; par contre-coup, elle a préparé l'avènement de l'historisme que le positivisme s'est incorporé, sans pouvoir éviter lui-même un double scepticisme, pratique et spéculatif, parce qu'il cherche à tirer la définition du droit de l'observation de phénomènes toujours en voie de transformation.

X

Le mouvement sociologique a communiqué une activité nouvelle à la philosophie du droit. Les différentes œuvres que nous avons analysées sommairement en témoignent. Toutefois les divergences qui séparent leurs auteurs nous contraignent à reconnaître qu'il ne suffit pas de transformer les problèmes fondamentaux du droit en questions sociologiques pour mettre fin aux contradictions des idées et aux conflits des écoles. L'esprit objectif n'a pas eu raison de l'esprit critique. Ceux que l'esprit objectif anime, ne réussissent pas à concevoir d'une façon simple et uniforme le rapport entre le droit et les différentes classes de faits sociaux susceptibles d'être étudiées scientifiquement. Il est difficile de soumettre l'investigation sociologique à une méthode vraiment positive si l'on ne crée plusieurs sciences sociales relativement indépendantes les unes des autres. La prépondérance pratique ne sera-t-elle pas accordée à l'une d'entre elles? Le sociologue ne jugera-t-il pas que l'une de ces sciences peut seule fournir au droit le critère dont il a besoin? On voit donc surgir ou reparaître ici une école historique, là une école économique, ailleurs une école psychologique. Toutes ces écoles sont également positives et objectives, mais leurs conflits conduisent le philosophe critique à conclure qu'il faut demander à l'analyse de la pensée et non à l'étude des faits la notion de la véritable essence du droit.

Le spectacle de ces contradictions autoriserait à mettre en doute la légitimité d'une philosophie du droit et pourrait donner provisoirement raison à ceux des sociologues qui décomposent la philosophie pratique en un certain nombre d'arts, reposant chacun sur une science sociale définie. Mais cette solution, dictée par un prudent scepticisme, aurait pour résultat d'obscurcir jusqu'à la notion d'une pratique

rationnelle; car, sans un critère rationnel de la contrainte et de ses limites, on ne peut concevoir l'applicabilité d'un système des connaissances sociales. Quoiqu'on pense de la sociabilité humaine, un moment vient toujours où la volonté individuelle résiste à l'action directe ou indirecte de la société. Le litige entre la personnalité et la société doit donc pouvoir être jugé impartialement. Nous ne pouvons demander un tel critère qu'à une philosophie du droit, car il ne s'agit plus ici de mesurer des forces en présence : il faut dépasser la simple connaissance du fait social pour en apprécier la valeur. On ne peut arguer de l'existence d'une pluralité de types sociaux contre la possibilité de cette philosophie du droit, car le critère que nous lui demandons ne sera pas une règle de la connaissance historique mais une norme pratique. Une philosophie juridique qui prendrait pour principe la notion de l'inviolabilité personnelle ne nous conduirait pas à condamner rétrospectivement les institutions de l'ancien Orient, bien qu'elles procédassent d'un principe tout différent, car cette condamnation ne pourrait que nuire à la découverte de la vérité historique, sans changer une seule des actions que les anciennes normes juridiques ont déterminées. Néanmoins, en adoptant ce critère, nous jugeons les institutions de l'ancien Orient juridiquement inférieures à celles de l'Occident moderne; nous jugeons aussi que les tendances qui pourraient nous ramener à des institutions analogues sont régressives et socialement morbides. Une comparaison de deux types d'institutions au point de vue de la valeur est purement pratique et ne dispense nullement de rechercher les conditions de l'apparition et de la durée de chacun des types. Cependant, sans cette comparaison des valeurs, il est impossible de passer de la connaissance sociologique à la pratique sociale, qui diffère de l'application physique et physiologique en ce qu'elle ne se propose pas seulement d'utiliser des faits donnés, mais bien d'amener des volontés à l'action.

On voit donc que la philosophie du droit ne peut se confondre avec une simple étude historique des différents types d'institutions. Del Vecchio le démontre ingénieusement : l'impartialité, qui est la première qualité exigée de l'historien, risque de conduire la philosophie juridique au pur scepticisme. L'historien des institutions et l'ethnologiste ne sont impartiaux et ne font œuvre scientifique que s'ils s'interdisent provisoirement de porter un jugement de valeur quelconque et se contentent de découvrir le lien entre les institutions et les conditions de l'existence collective. S'il était impossible à l'esprit humain de s'élever au-dessus de ce point de vue, la méthode scientifique appliquée au droit aurait ce résultat étrange et contradictoire de conclure au scepticisme juridique. Par exemple, on ne pourrait, au nom d'aucun critère, condamner la tendance à restaurer un type social historiquement dépassé, ni même la qualifier de régressive et d'anormale; sinon, l'on abandonnerait subrepticement le point de vue du sociologue.

Les autres sciences sociales (ou quelqu'une d'entre elles) auraient-elles l'autorité que nous refusons ici à la sociologie comparée? Loria et Miceli l'ont cru, quand ils ont déduit la théorie du droit, l'un de la science économique, l'autre de la psychologie collective. Mais l'analyse de leurs thèses nous a montré qu'ils ont éludé, plutôt que résolu, le problème philosophique. La différence entre l'économiste et le psychologue est qu'ils suivent des voies différentes pour passer à côté de la question. Miceli, si toutefois il est permis de juger une doctrine dont nous n'avons encore qu'une exposition incomplète, obéit jusqu'au bout à la logique du positivisme et supprime le problème philosophique. Il nous enseigne à quelles conditions un droit nouveau peut remplacer un droit ancien, mais il ne nous fait pas connaître la loi qui régit la succession des croyances juridiques. Il n'échappe pas à l'objection souvent faite à l'école historique, dont il se contente de consolider les fondements : il ne distingue pas entre la conscience du droit et la conscience qu'a toute société de son existence historique, de son identité dans la suite des générations. On ne voit même pas quelle place sa théorie pourra faire à la différence spécifique qui distingue le droit de toute autre forme de la conscience sociale. On sent que nous voulons parler de la responsabilité, et du passage constant et universel de la responsabilité collective à la responsabilité individuelle. Miceli ne pourra apprécier cette donnée à sa juste valeur sans modifier les fondements de sa théorie et sans poser le problème de l'erreur dans la croyance collective.

Quant à Loria, la méthode qui, de l'analyse scientifique des faits économiques, le conduit à la notion d'un critère juridique suprême, est toute différente. Elle consiste à insérer dans la connaisance des faits et des lois un critère rationnel qui non seulement la dépasse mais la dément. Il est impossible de présenter la notion de la société-limite comme une simple prévision scientifique tirée inductivement de l'étude objective du passé et du présent. Une telle prévision ne résisterait pas à l'examen scientifique, car le déterminisme naturel autorise-t-il à prévoir autre chose que la répétition plus ou moins parfaite et régulière des faits, des combinaisons ou des rythmes observés dans le passé? Loria déduit la possibilité de la société-limite d'un jugement de valeur sur ce qu'a été et est encore la société économique comparée à ce que la volonté humaine en pourrait faire. C'est en somme l'idée de justice réalisée dans des relations concrètes naissant du rapport entre les efforts combinés des personnes et la résistance des choses. Le problème éthique est donc substitué ici au problème scientifique, sans que la critique des concepts justifie cette substitution.

La constitution d'une encyclopédie des sciences sociales ne rendrait pas la solution plus facile, car les mêmes difficultés reparaîtraient. Plus l'encyclopédie sera complète, mieux l'on connaîtra le matériel des faits juridiques, mais l'on ne peut espérer plus ni mieux si la cri-

tique ne dégage pas de la matière du droit l'élément formel qui en fait l'unité. C'est cette vérité que G. del Vecchio a très fortement mise en lumière. Dans la réalité historique, le droit est mêlé à d'autres manifestations de la conscience sociale, les unes plus brutales, les autres moins directes. Mais comment apprécier le rapport et la différence entre le droit et les formes inférieures de la contrainte si l'on ne possède pas une définition du droit, et par suite un concept?

Toutefois, le criticisme de del Vecchio nous semble être être à la fois trop simple et trop absolu, car il revendique la définition du droit pour la théorie de la connaissance. L'école criticiste qui se dit *personnaliste*, parce que la personnalité est pour elle la catégorie suprême de la connaissance, n'irait pas elle-même jusqu'à inscrire le droit sur la table des catégories. Nous poserions la question autrement et à peu près dans les mêmes termes que Vanni. Selon nous, la philosophie critique enveloppe et domine la théorie positive du savoir et la théorie positive de l'action. Elle en juge les rapports. La classification des sciences nous donnerait le système des vérités objectives et des jugements d'existence (toujours sujets à revision). La théorie positive de l'action nous donnerait la série des jugements de valeur en les subordonnant à quelque critère fondamental. Trouver le fondement de la distinction et de la relation des jugements de valeur et des jugements objectifs serait le problème suprême de la critique, puisque l'examen des divers aspects de la croyance y serait impliqué. Il n'en résulte pas que la critique puisse se flatter de définir des essences et qu'elle puisse substituer ici son office à l'étude des phénomènes. Un jugement de valeur ne peut être préservé de l'erreur que dans la mesure où il est éclairé par la série des jugements objectifs, par l'enchaînement méthodique des vérités scientifiques. M. Ribot a récemment montré, dans sa *Logique des sentiments*, à quel degré les états affectifs influent sur la formation des jugements de valeur. Cependant la connaissance objective modifie notre façon d'aimer et de sentir et par suite notre façon d'apprécier. Les jugements de valeur ne sont pas susceptibles du même genre de vérité et d'erreur que les jugements d'existence, mais ils sont les produits de la pensée qui forme la science, et par suite ils comportent, eux aussi, la vérité et l'erreur. Il en est de l'appréciation des valeurs sociales comme de celle de la santé et de la richesse : les jugements spontanés peuvent être sans cesse redressés par l'expérience méthodiquement constituée.

Sans prétendre hasarder une solution prématurée de ces questions, qui occuperont encore des générations de philosophes et de sociologues, nous pouvons tout au moins chercher comment doit se poser le problème du rapport entre les vérités de fait, acquises à la phénoménologie du droit, et les critères généraux des jugements de valeur en matière d'institutions juridiques.

Dans l'état présent de la philosophie du droit, il est une question à laquelle on peut espérer apporter une réponse motivée : c'est celle de

la supériorité du type juridique de l'Occident moderne comparé à des types plus anciens. La solution n'offrait aucune difficulté aux sociologues qui identifient la supériorité éthique avec la complexité des rapports sociaux. Mais l'analogie biologique à laquelle on demandait ce critère a été jugée d'autant plus équivoque et incertaine que l'analyse des phénomènes sociaux a été poussée plus loin. Les difficultés du problème ont donc reparu à mesure que la doctrine des purs évolutionnistes a fait place à une sociologie mieux informée.

Le type juridique de l'Occident moderne, comparé à ceux qui régissent ou ont régi l'Europe orientale, la Cité antique, l'Extrême-Orient, les sociétés africaines et enfin les différents clans sauvages, a pour caractère la prédominance de la responsabilité personnelle sur la responsabilité collective, au double point de vue pénal et contractuel. La responsabilité individuelle a sur la responsabilité collective toute la supériorité d'une notion claire sur une notion confuse, et d'une cause d'énergie volontaire sur une cause d'aboulie. Mais ceci ne résout pas la question; car, au point de vue économique, l'harmonie des intérêts est d'autant plus artificielle, précaire et instable que les conditions de la responsabilité collective ont plus fait place à celles de la responsabilité personnelle. Or, il est impossible de concevoir un système de normes juridiques qui, pratiquement, ne consacre pas une règle de répartition et ne tende pas à prévenir le conflit des intérêts ou à y remédier. L'aspect juridique de la question dite sociale, c'est donc la difficulté de juger simultanément et sans contradiction ces deux séries de faits solidaires, d'un côté l'individuation graduelle et progressive de la responsabilité, de l'autre la dissolution d'un vieux système de répartition et d'une vieille harmonie économique qui ne sont pas suffisamment remplacés. Si nous tirons notre critère de la notion d'harmonie, le type juridique moderne risque de nous paraître aussi inférieur à des types plus anciens qu'il leur est supérieur si nous prenons pour critère le principe de la responsabilité personnelle. La difficulté de résoudre cette sorte d'antinomie explique et les divergences qui séparent Stein de Loria et de Carle, et même les obscurités que présente la doctrine de chacun d'eux.

Cette antinomie est-elle susceptible d'être résolue? Nous la croyons plus apparente que réelle, car assurer l'essor de la conscience sociale vers une notion de la responsabilité toujours plus élevée, nous semble être le premier des intérêts sociaux : cette ascension de la conscience sociale résume en effet la culture humaine tout entière, et, bien considérée, elle est la condition de la synergie des forces sociales. Qu'il nous suffise ici d'avoir montré que cette antinomie est la conclusion des transformations contemporaines de la philosophie du droit, et que, si l'on veut en trouver la solution, on ne peut se contenter ni de connaître le passé social dans un détail toujours plus minutieux, ni d'apporter toujours plus de subtilité dans l'analyse abstraite de l'idée formelle du droit.

GASTON RICHARD.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr Jules Schultz. — Die Bilder von der Materie. 1 vol. in-8°, 201 p.; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1905.

I. M. J. Schultz a déjà publié, sous le titre de *Psychologie des axiomes*, un ouvrage analysé par cette *Revue*[1], et dans lequel il essayait de faire servir les données et les hypothèses les plus récentes de la psychologie expérimentale à la théorie philosophique de la connaissance et en particulier à la question des principes rationnels et au problème de l'apriorisme. Le nouveau travail du même auteur suppose les conclusions auxquelles l'avaient amené ses recherches précédentes. On peut les résumer ainsi : comprendre le monde signifie : concevoir toute chose comme substance active et comme effet de l'action inévitable d'une substance sur une substance; or si la substantialité et la causalité ne sont que des déterminations de notre conscience et de notre représentation du mouvement, « comprendre » n'est rien autre que contracter une habitude nécessaire dans laquelle les phénomènes sont associés au sentiment du moi. Les positivistes concluent de là que les concepts de cause et de substance, qui s'impliquent réciproquement, sont des éléments anthropomorphiques; sur ces éléments anthropomorphiques pourtant — et c'est ici que prend naissance la divergence de vues qui sépare M. S. des positivistes — sont fondés les caractères propres qui différencient la pensée humaine de la pensée animale. Ces caractères sont des attributs nécessaires de la raison humaine; ils ne pourraient être déracinés de celle-ci qu'en même temps que ses racines les plus profondes. Seulement, bien que l'association habituelle des sensations soit une fonction que le règne animal présente aussi bien que le règne humain, et que ces principes spécifiques de l'intelligence humaine reposent en quelque manière sur des habitudes associatives, il est impossible de confondre ces principes et ces habitudes. Ces dernières, en effet, ne se présentent point comme nécessaires, et on peut en suivre physiologiquement l'origine dans les organes dont elles sont les fonctions, au contraire des attributs spécifiques de l'entendement humain. Il résulte de ces prémisses que « comprendre » est une propriété spéciale de notre pensée bien distincte de « percevoir », qu'elle suppose nécessairement les catégories spéci-

1. Année 1900, I, p. 536.

fiques de causalité et de substantialité, et qu'en ce sens on peut parler d'éléments *a priori*, conditions de notre représentation de l'univers.

Dans son nouvel ouvrage, M. S. se propose plus particulièrement de rechercher comment la pensée scientifique, la science physique transforment, en les appliquant, les catégories de cause et de substance.

D'une façon générale, il essaiera de montrer que toutes les conceptions de la science actuelle de la nature postulent, d'une façon plus ou moins déguisée, ces deux catégories, mais que ces deux catégories revêtent bien entendu un aspect fort différent de celui qu'elles ont dans l'usage quotidien. Elles se sont adaptées à une œuvre plus exacte, et par conséquent ont subi des déterminations et des limitations très précises. Il en est d'elles comme de l'espace géométrique et de ses axiomes, comparés à la perception de l'espace du plus grossier des sauvages. Il s'agit donc de reconnaître « d'anciens visages sous des masques nouveaux ». A cette fin, l'auteur va passer en revue les principales conceptions et les grandes hypothèses des physiciens.

II. *La méthode.* — Pour cela, il ne se placera pas à un point de vue scientifique, mais à un point de vue philosophique, au point de vue de la théorie de la connaissance. Il ne discutera pas le bien fondé scientifique d'une hypothèse, son utilité dans la technique du laboratoire, ou dans la technique des arts de l'ingénieur, son aisance pour l'exposé des vérités scientifiques et pour la systématisation des lois de la nature, les facilités qu'elle présente pour les découvertes et l'extension de la physique. Ce sont là questions qui ne regardent que les savants. La philosophie a d'autres vues et une autre méthode. M. S. est partisan d'une séparation très nette entre la philosophie et la science. La première doit se développer pour elle-même, et n'a pas à subir de contrôle de la part de la dernière. Tout au plus verra-t-elle dans la science un point de départ, une matière à quoi elle peut appliquer ses propres méthodes, pour résoudre des problèmes qui n'ont rien à voir avec les problèmes scientifiques. M. S. examinera donc les conceptions de la physique d'un point de vue dialectique, et non empirique : il se demandera si chacune de ces conceptions est rationnellement cohérente; et son idée de la rationalité est purement logique, même métaphysique. Elle dérive de la nature qu'il attribue à l'esprit. Il sait fort bien que le physicien ne considère la théorie que comme un instrument technique. Mais le psychologue et le philosophe ont à la considérer ensuite comme une production de l'esprit, comme un acte de connaissance; ils ont à se demander ce qu'impliquent, et ce que signifient cette production et cet acte.

L'application de cette méthode dialectique, c'est-à-dire de la méthode de raisonnement pur, propre à la spéculation philosophique et à la théorie de la connaissance, est facilitée par ce fait que les conceptions physiques conduisent toujours nettement, quand on les discute les unes par les autres, à une antinomie fondamentale. M. S., sur ce point, rajeunit au contact de la science moderne, à la fois le point de vue, la

méthode et les principaux résultats de la Critique de la Raison pure. Il reprend la manière de Kant.

III. *Le contenu de l'ouvrage.* — C'est dans l'Introduction (p. 1-18) que sont indiqués ce but général et cette méthode.

Le chapitre II (pp. 18-46) expose les éléments généraux des conceptions physiques : les principes. Ceux-ci sont subordonnés à la nécessité d'une explication mécanique de la nature, et en dérivent : concept de matière, principe de l'inertie, concept de masse, concept de force, conservation de la force, principe de Mayer ou de l'équivalence des différentes formes de l'énergie (c'est-à-dire des différentes manifestations de la force), conservation de la masse, principe de l'égalité de l'action et de la réaction. Sur la façon dont sont compris ces principes, une divergence profonde crée une antinomie, l'antinomie entre le dynanisme et le cinétisme.

Dans le chapitre III (pp. 46-69) nous voyons à propos du concept de matière les conséquences de cette antinomie : c'est la lutte entre les atomistes et partisans du « plein », comme on disait au XVIIe siècle, les partisans d'une matière primordiale homogène et continue. M. S. essaie de montrer que la conception du continu entraîne nécessairement une conception cinétique; d'autre part, l'atomisme cinétique, en supposant une matière élastique, aboutit logiquement à des difficultés insurmontables. Il ne reste donc debout que l'atomisme dynamique, c'est-à-dire une hypothèse du genre de celles de Newton, de Franklin, de Cauchy, de Redtenbacher, de Wiener, de Fechner, de Boscovich et de Kant. Cette théorie résiste à toute critique dialectique. Elle est victorieuse sur le terrain du raisonnement pur — le seul sur lequel nous devions rester placés, d'après l'auteur.

Cette solution est confirmée par le chapitre IV (p. 69-88) qui contient l'examen des différentes hypothèses destinées à expliquer les actions à distance : « en même temps que la représentation cinétique du monde s'éclipse complètement la théorie du plein ». Il est absolument nécessaire, pour la pensée logique, d'admettre, dans l'explication de l'univers, des actions à distance, non transmissibles par un milieu dense et matériel, non réductibles à des actions de contact. Seul, l'atomisme dynamique est compatible avec cette nécessité.

Le chapitre V s'occupe des théories mixtes qui ont tenté d'associer la conception du continu et la conception atomique. L'auteur range dans cette catégorie la théorie corpusculaire de Descartes — qu'il appelle un véritable Protée au point de vue des sciences de la nature, — la théorie de Clémence Royer, la théorie d'une matière atomique dispersée dans un éther continu (Challis) et la théorie des tourbillons (Lord Kelvin). Leur intérêt scientifique ne peut empêcher la philosophie de les considérer comme d'imaginaires fantaisies.

Jusqu'ici les concepts fondamentaux de la physique ont nettement postulé la double forme de la substantialité et de la causalité. Là où on a voulu essayer de substituer à la cause la substance seule, en sup-

primant le concept de force, comme dans le cinétisme, ou bien l'on est arrivé à l'absurde, ou bien l'on a rétabli, sans s'en rendre compte, le concept que l'on voulait éliminer! Toutes les hypothèses des physiciens, et par suite toutes les théories des sciences de la nature, en somme toute représentation du monde sont manifestement fondées sur les catégories de substance et de cause. La dialectique démêle sans peine leur nécessité sous le heurt et dans le chaos des conceptions. Mais avec l'Energétique dont l'étude remplit tout le sixième chapitre (p. 100-121), n'échappons-nous pas à ces deux formes générales de la pensée? M. S. ne le pense pas, et il montre qu'en somme, sous les nuages des théories de Helm, d'Ostwald ou de Vogt, on retrouve la conception d'une substance : une matière, et même une matière continue; quant à la catégorie de cause, elle est impliquée par la notion même de l'énergie, facteur d'action.

Une description pure des phénomènes naturels sans hypothèse substantielle ou causale n'est donc pas possible. C'est ainsi que se conclut la théorie de la connaissance de l'auteur, et aussi la partie négative de son œuvre.

Les deux derniers chapitres (p. 122-149 et 149-185) ont pour objet de dégager les conséquences positives de cette critique, et d'établir le premier, une conception de la matière, le second, une conception de l'éther, conformes à ce qu'a établi la théorie de la connaissance, à l'atomisme dynamique.

La conclusion (185-187) résume l'œuvre accomplie. Si l'auteur n'a pas pu, mieux que ses devanciers, prouver la réalité objective des forces centrales, et de l'explication naturelle dont Newton a posé les bases, du moins croit-il avoir contribué à préciser notre connaissance des lois nécessaires de la pensée humaine, leur champ et leur application. Il espère que son hypothèse hylozoïste sera aussi le fondement nécessaire des sciences de la vie.

IV. — L'ouvrage qui vient d'être analysé est un livre de bonne foi. Il respire la plus grande conscience, et contient un examen suffisamment précis et complet, malgré sa brièveté et l'immense étendue de son objet, des principales conceptions des sciences de la nature. L'ampleur de l'érudition n'en diminue pas l'exactitude. La seule réserve que je pourrai faire, — il est vrai qu'elle est importante par ses conséquences, — porte sur la méthode de l'auteur, et par suite sur la validité de ses conclusions. Je persiste à croire que la dialectique n'a aucun droit sur des hypothèses et des méthodes qui prouvent, sur le terrain de la connaissance des phénomènes naturels, leur fécondité. Il faut, je crois, pour faire œuvre utile, examiner ces hypothèses et ces méthodes d'un point de vue plus historique, et leur demander ce qu'elles signifient exactement *en fait*, et où elles vont d'elles-mêmes, plutôt que leur imposer une signification et une direction *de droit*, au nom des prétendues nécessités de la raison pure.

ABEL REY.

Dr Wilhelm Jerusalem. — Gedanken und Denker. Wien u. Leipzig, W. Braumüller, 1905.

Sous ce titre, *Pensées et Penseurs*, M. le Prof. W. Jerusalem a réuni 21 morceaux, discours d'ouverture, articles de journaux, pièces inédites, ayant trait à des sujets fort divers. Nous y voyons passer les figures des poètes Grillparzer, Robert Hamerling, de Sophie Germain, les théories physiologiques de Wundt, de Meynert, d'Exner, de Mach, etc. L'avenir de la philosophie, le naturalisme dans la littérature moderne, l'histoire du mensonge, la valeur du travail comme principe d'une éthique, tels sont les sujets des autres études.

Il y aurait à rechercher à travers ces pages les opinions personnelles de l'auteur. Un précédent compte rendu (nº de mars 1904) en a fait connaître l'ensemble et le caractère aux lecteurs de la *Revue*. Je me borne donc à relever quelques traits.

A l'encontre de Brentano, qui semble voir dans la philosophie une science à côté des autres, et avec Exner qui y voit l'effort de la pensée à gouverner les sciences particulières, l'auteur la comprend comme une doctrine de l'intuition du monde — ce qu'elle a été dès l'origine — et il ne doute pas que sa tâche reste, à l'avenir, de relier ensemble les résultats des sciences spéciales, de les ramener à l'unité, en les accordant avec les besoins du sentiment.

Dans *Vérité et Mensonge*, il nous montre comment la véracité est devenue ou tend à devenir une vertu sociale, en même temps qu'elle est une exigence de notre personnalité morale : si bien que, en ce cas, il y aurait accord entre les deux points de vue, individuel et social, qui se partagent les esprits modernes. Suivent des exemples pris au *Philoctète* de Sophocle, à *l'Ennemi du peuple* d'Ibsen, — genre de conflits que je regrette d'avoir négligés dans l'étude que j'ai faite jadis de ces situations morales si fécondes, si instructives.

L'étude sur Grillparzer nous révèle en lui un véritable type de poète, méprisant le raisonnement et le savoir, n'acceptant pour source de connaissance que l'intuition, la perception immédiate et le sentiment, avec ce trait particulier, l'amour de la vérité et l'horreur du mensonge.

A propos d'un livre de H. Lorm, affirmation très fortement soutenue de l'optimisme scientifique contre le pessimisme qui résulterait de la doctrine kantienne.

En esthétique, l'auteur place l'amour à l'origine de l'art. Il ne dira pas qu'on aime une chose parce qu'elle est belle, mais qu'elle paraît belle parce qu'on l'aime. C'est vrai, ou ce n'est pas vrai, selon les situations. Une analyse rigoureuse des faits est ici nécessaire, et les informations de l'histoire ne doivent pas être négligées : elles sont plutôt défavorables à la thèse, qui ne peut être acceptée que partiellement. Les arguments du Dr Jerusalem contre les prétentions d'un art naturaliste « intellectuel » n'en restent pas moins fondés.

L'auteur maintient, contre Mach, l'existence du psychique en regard

du physique, en réservant ce qu'il nomme l' « aperception fondamentale », c'est-à-dire la fonction de notre conscience qui est au fond de tous nos jugements ; contre Exner, l'indépendance de la psychologie, dont on ne saurait faire une simple partie de la physiologie : car le jugement est autre chose qu'un faisceau de concepts ou une association de représentations ; le cerveau ne se borne pas à recevoir, il transforme les données qu'il a reçues.

Tous ces articles offrent de l'intérêt : ils sont d'un esprit qui a de la mesure et de la portée.

L. Arréat.

II. — Psychologie.

J. Philippe, et G. Paul-Boncour. — Les anomalies mentales chez les écoliers. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1905. 1 vol. in-16 de 158 pp.

On s'occupe beaucoup des enfants anormaux en ce moment en France et à l'étranger, peut-être trop ; car il semble, à lire quelques auteurs, que, grâce à la méthode « médico-pédagogique », on va mettre tous ces anormaux en état de redevenir normaux, on va transformer les idiots et les imbéciles en gens intelligents, capables d'être utiles dans la société à eux-mêmes et aux autres.

Il y a là une regrettable exagération qui fait dépenser inutilement argent, temps et dévouement. Il faut d'abord distinguer les anormaux les uns des autres et appliquer à chaque catégorie le vrai traitement, distinguer les anormaux somatiques purs des anormaux de l'intelligence (ce qui veut dire ceux dont l'intelligence est atteinte par les lésions somatiques), et parmi ceux-ci les idiots et les imbéciles, sujets d'asiles ou de colonies agricoles qu'il faut mettre à part.

Ces derniers ne doivent pas recevoir à grands frais une instruction complètement inutile ; mais ils doivent être dressés à des travaux très simples, et encore dans la limite restreinte où cela est possible. Car cela coûte fort cher d'apprendre à lire ses lettres à un imbécile ou un idiot, mais ne sert à rien. Il y en a même de ces imbéciles supérieurs, qui savent lire, écrire, compter et sont incapables de faire rouler convenablement une brouette. Ce sont des déchets sociaux, victimes, directement ou indirectement, des mauvaises conditions où ils ont été procréés ou nourris dans l'utérus de leur mère. Les assister, c'est bien, mais on doit le faire, à mon avis, avec moins d'illusions et plus d'économie.

Ce n'est pas de cette classe que s'occupent MM. J. Philippe et G. Paul-Boncour. Ils étudient seulement les écoliers anormaux psychiquement, qu'une éducation appropriée due à la collaboration du pédagogue et du médecin doit remettre en état de suivre le cours normal de l'instruction. Ces écoliers anormaux se subdivisent en plu-

sieurs espèces : arriérés intellectuels (touchant de près aux arriérés des asiles), instables, asthéniques (qu'il ne faut pas confondre avec les neurasthéniques), hystériques, épileptiques, choréiques, etc., subnormaux, arriérés pédagogiques, c'est-à-dire simples ignorants par défaut d'instruction (c'est parmi ceux-ci, indûment placés dans les asiles, que se recrutent souvent les brillants élèves des écoles d'idiots), enfin anormaux moraux, parmi lesquels les menteurs figurent fréquemment. Il va de soi que ces différentes catégories ne sont pas séparées par des limites tranchées et qu'ici il faut, comme partout en médecine, faire de la clinique ; mais la reconnaissance de ces catégories n'en est pas moins indispensable. Les auteurs insistent sur ce point avec raison, et aussi sur celui-ci : qu'à chaque catégorie, à chaque enfant, il faut un traitement médical et pédagogique spécial. Sans cela on n'obtient rien.

Il faut qu'on sache, lorqu'un enfant ne suit pas convenablement sa classe, découvrir la cause de cette anomalie le plus rapidement possible ; il faut le montrer au médecin ; souvent, l'intervention de ce dernier et une éducation spéciale prolongée quelque temps permettra au soi-disant paresseux, qui n'est qu'un malade, de reprendre sa place en classe. D'ailleurs, toute paresse qui dépasse une certaine limite est pathologique.

Ce petit livre sera utilement lu par les professeurs et les familles. Nous demandons seulement aux auteurs de poursuivre leurs études dans le sens pédagogique. En prenant comme point de départ les procédés d'instruction appliqués en pure perte aux idiots, on arrivera à formuler des règles pour chaque catégorie d'écoliers anormaux. On peut espérer que ceux-ci en retireront quelque profit et pourront, comme les tout à fait normaux (s'il en existe), devenir des membres actifs de la société. MM. J. Philippe et G. Paul-Boncour s'y emploient : on ne saurait trop les louer de donner ainsi à leurs efforts une aussi bonne direction.

Ph. Chaslin.

Oskar Pfister. — Die Willensfreiheit, in-8°, de xii-405 p., Berlin, Reimer, 1904.

Le libre arbitre est décidément un sujet classique de concours. On peut même se demander si beaucoup de philosophes se décideraient encore à lui consacrer un traité spécial, si de temps en temps quelque Académie ou Société ne venait leur proposer à nouveau cette *vexata quæstio*. Déjà l'excellent traité de Schopenhauer et l'ouvrage si recommandable de M. Fonsegrive n'avaient pas d'autre origine. A son tour, le livre de Pfister est issu d'un concours ouvert par une société hollandaise « pour la défense de la religion chrétienne ».

Après une *Introduction* destinée à poser le problème, le corps de

l'ouvrage se compose de trois parties : la Ire examine les *Rapports de la volonté au monde extérieur* (p. 29-115); la IIe, les *Faits de la vie psychique* (115-223); la IIIe entreprend d'*approfondir les concepts physiques et psychiques fournis par l'expérience*. Enfin une *Conclusion*, qui forme plutôt une sorte d'appendice, est consacrée aux *Effets de l'indéterminisme et du déterminisme sur la vie morale et religieuse*.

Introduction. — La liberté c'est d'abord l'absence de contrainte. Mais, comme le dit Schopenhauer, tout obstacle étant une manifestation de la force doit répondre à une notion positive. La notion de liberté implique en réalité deux facteurs positifs : un facteur-action et un facteur-obstacle. Schopenhauer classait les espèces de liberté d'après les facteurs-obstacles, Pfister les classe d'après les facteurs-actifs. — Maintenant quelques distinctions. La liberté *prospective* est la liberté de faire quelque chose, la liberté *rétrospective* est l'indépendance par rapport à des conditions, surtout antécédentes. Quant à la distinction faite entre la liberté dynamique (qui comprend la liberté physique et la liberté mentale) et la liberté morale, j'avoue que je n'y vois rien de clair. — Était-il bien utile aussi de consacrer tout un chapitre à passer en revue les cinq idées différentes qui se rencontreraient chez Kant de la liberté transcendentale? L'auteur y trouve l'occasion de poser le problème, mais c'est un détour bien compliqué. Par déterminisme, il entend « la doctrine qui croit à un conditionnement causal complet et exclusif des phénomènes volitifs concrets par les circonstances antécédentes, internes et externes, se déroulant d'une manière invariable ». Le point capital est donc de savoir s'il existe une *possibilitas utriusque* relativement aux conditions antécédentes. Il faut répondre par oui ou par non (27).

Ire partie. — Elle étudie successivement les rapports entre le libre arbitre et la nationalité (ch. I), la sphère sociale (ch. II), l'éducation (ch. III), l'hérédité (ch. IV), le corps (ch. V). Ce dernier chapitre contient un résumé intéressant des études sur les localisations cérébrales, des principales données de la psycho-pathologie et de l'anthropologie criminelle. — Tous ces rapports de dépendance restreignent de plus en plus la sphère où la volonté empirique peut librement se mouvoir, et cette restriction devient « énorme » si l'on combine ensemble plusieurs domaines. Pourtant cette partie n'est que préliminaire et il serait prématuré d'en tirer des conclusions.

IIe partie. — Elle se subdivise en deux sections : A, les lois de la vie psychique; B, les déclarations (*Aussagen*) de la conscience.

Après un chapitre de préliminaires psychologiques où l'auteur se plaint que la psychologie de la volonté soit un véritable chaos, mais où il énumère une foule de théories, sans donner lui-même une définition précise, viennent les chapitres sur le rôle des sentiments (VII), du cours des représentations (VIII) et du caractère (IX).

Pfister admet que nous nous déterminons toujours pour la repré-

sentation qui dégage en nous le plus de plaisir, ce qui ne veut nullement dire que nous nous la représentions comme telle, car il ne faut pas confondre le plaisir comme *motif* et le plaisir comme *mobile*. Cependant on ne peut établir d'une façon définitive par la psychologie la radicale dépendance de la volonté par rapport aux motifs, et les objections de Lotze, citées pages 121-122, me paraissent écartées bien sommairement. On s'étonne de ne pas rencontrer ici la discussion de l'ingénieuse thèse de W. James sur la possibilité de concilier la croyance au libre arbitre avec la psychologie empirique. Pourtant ce ne sont pas les citations qui manquent dans ce livre : il semble même qu'il y en ait un peu trop ; mais ce sont surtout des travaux allemands, de valeur d'ailleurs fort inégale. Des livres importants, écrits sur ce sujet en France, comme ceux de Fouillée, de Renouvier, de Bergson, ne sont pas une seule fois cités, pas plus que les « Principles of Psychology » de James.

L'auteur insiste sur l'importance du tempérament, qu'il fait consister, avec Külpe, dans « la vitesse régulière et la constance des processus mentaux », sur celle des dispositions, soumises à ce qu'il appelle la loi de la proportionnalité progressive, « les dispositions les plus fortes tendant à étouffer les plus faibles, en tant que ces dernières leur résistent » (132), et sur celle du caractère « direction stable et plus ou moins immuable de la volonté ». Mais cette stabilité et cette immutabilité n'étant jamais absolues, une modification est toujours possible. Le déterminisme se concilie très bien avec la possibilité d'une régénération morale (135).

La section consacrée aux « déclarations de la conscience » est une critique détaillée de la valeur de ces déclarations. L'auteur montre une fois de plus, après tant d'autres, par suite de quelles illusions ou confusions elles paraissent témoigner en faveur de l'indéterminisme. Enfin dans un chapitre curieux, il s'efforce de montrer, d'accord en cela avec les plus grands théologiens jansénistes ou protestants, que la conscience religieuse exige le déterminisme.

IIIe partie. — Les deux parties précédentes concluent au déterminisme, mais cette conclusion est provisoire. L'auteur, se plaçant au point de vue ordinaire des sciences, était obligé d'accepter sans critique leurs concepts et leurs postulats fondamentaux. Mais une réponse définitive exige la critique de ces postulats. C'est l'objet de la IIIe partie. Comme les précédentes, elle se subdivise aussi en deux sections. La première est consacrée à la « critique des points de vue gnoséologiques les plus importants », qualifiés comme il suit : A, réalisme immanent, B, subjectivisme immanent, C, réalisme transgressif, D, subjectivisme transgressif. L'autre est destinée à établir les grandes lignes d'une gnoséologie nouvelle, appelée « réalisme transgressif critique » et qui se rapproche beaucoup, sans que l'auteur paraisse le soupçonner, de la théorie de Reid sur la connaissance par signes. Cette théorie exige de la connaissance (266) :

1° Que les déterminations qu'elle fournit valent pour une réalité;

2° Que ces déterminations donnent toutes les propriétés essentielles de cette réalité;

3° Qu'à cette réalité ne conviennent pas, en sus, d'autres qualités cachées, susceptibles de mettre en question les déterminations exhibées.

La chose en soi (ce qui provoque nos données empiriques et précède notre perception) n'est pas *représentable*, mais *connaissable* au sens indiqué. On ne peut assigner la totalité de ses déterminations — leur nombre est infini — mais ses propriétés *essentielles*. Elle n'est saisissable que par abstraction, seulement, pouvant être saisie ainsi, elle ne doit pas être regardée comme un objet de pensée caché et fugitif, mais comme une réalité. De là résulte la possibilité d'une métaphysique (268; cf. 224) qui s'efforce « d'élever à la clarté et à la distinction, et d'unir en un système cohérent, les concepts empiriques, relatifs à la réalité, fournis par la vie quotidienne et les sciences spéciales ».

Ces bases une fois établies, l'auteur examine d'abord le principe général de causalité, et il n'y voit, avec Wundt, « rien d'autre que l'application du principe logique de raison à l'expérience » (275). Les critères de la causalité sont au nombre de trois : succession, déductibilité (*Ableitbarkeit*), irréductibilité à d'autres processus causals. On s'étonne de ne pas voir discuter ici les objections si fortes de Hume contre toute causalité transitive. Après une longue étude sur la question de savoir s'il existe une causalité fermée soit physique, soit psychique, la solution est renvoyée à plus tard, et l'on passe à l'examen des difficultés respectives de la causalité psychophysique et du parallélisme (312-325). La véritable solution de toutes ces difficultés doit être demandée à la métaphysique, mais après avoir si longtemps excité la curiosité du lecteur par la promesse de cette solution, l'auteur lui ménage une forte déception. Toutes ces laborieuses discussions, toute cette gnoséologie nouvelle, tous ces problèmes soulevés, aboutissent en fin de compte à quelques citations nuageuses du « Système » de Wundt (341-344). Il n'y a qu'une issue à toutes ces difficultés : « ramener, avec le philosophe de Leipzig, les idées cosmologiques aux idées psychologiques suprêmes!!! » A travers tous ces nuages on finit par aboutir à l'idée de Dieu (344), véritable *Deus ex machina*. L'auteur conclut alors imperturbablement : « Il suit de là que les causalités tant physique que psychique doivent être conçues, bien que d'après des principes entièrement différents entre eux, comme fermées; ce qui exclut l'affirmation indéterministe de causes absolues, indépendantes, pour la sphère totale de la réalité ».

En réalité, l'ouvrage se termine là, car la conclusion, j'ai déjà eu l'occasion de le dire, n'est qu'une sorte d'appendice d'un intérêt secondaire.

Contrairement à ce que l'auteur paraît lui-même penser, les parties importantes de son œuvre, les plus sérieuses et les plus objectives, ce sont les deux premières. Dans la troisième, il a d'abord le grand

tort non seulement de prétendre construire de toutes pièces une théorie personnelle de la connaissance, mais de discuter les théories différentes, ce qui l'amène fatalement à en écourter l'exposé ou la critique. En outre, le point central du débat entre le déterminisme et la doctrine contraire n'est pas assez mis dans tout son relief. En somme, l'unique argument du déterminisme, dont tous les autres ne sont que des diversifications, c'est la nécessité pour notre pensée de rattacher toute réalité à des conditions. Schopenhauer, qui l'appelle « principe de raison suffisante », avait déjà magistralement établi ce point. L'auteur est amené par la force des choses à en parler aussi (ch. xv), mais ses considérations sont noyées au milieu d'une foule d'autres mises sur le même plan. Or, il n'y aurait pourtant qu'un moyen logique de soutenir la contingence radicale des choses, c'est de jeter le discrédit sur le principe de raison suffisante, ou si l'on préfère l'appeler ainsi, le principe des conditions, et de n'y voir qu'une connaissance symbolique, une construction conventionnelle, bref une illusion. C'est précisément ce qu'a fait M. Bergson. La doctrine de la contingence ne peut s'allier qu'avec une théorie mystique de la connaissance.

Léon Poitevin.

José Ingegnieros. — La simulacion en la lucha por la vida. — In-8°; Sempere y Comp., Valencia-Madrid.

Cet ouvrage embrasse l'étude des différentes formes de la simulation dans le monde naturel et social, en partant des faits de mimétisme et de leur rôle dans la concurrence des êtres vivants et même inorganiques. Le dessein de l'auteur a été de replacer dans l'ensemble du développement biologique, le phénomène, plus spécialement étudié par lui dans un autre ouvrage, de la simulation de la folie (p. 200). L'idée directrice de ce livre, riche de références et de faits, est de celles qui, acceptables en leur forme générale, appellent la discussion sur bien des points de détail. De l'animal à l'homme, la lutte pour la vie va s'atténuant; en raison de la possibilité qu'a l'homme de produire artificiellement ses moyens de subsistance (p. 43, p. 234), la solidarité prend la place de l'antagonisme. La lutte pour la vie perd déjà de sa rigueur en devenant hypocrite, par la substitution à la violence, de la ruse et de la simulation, destinées à leur tour à s'atténuer. Et n'impliquent-elles pas en effet des ménagements où s'affirme déjà la reconnaissance d'une sorte de lien social? — Mais, précisément, des faits tels que la simulation ne tendent-ils pas à réaliser une sélection à rebours? (p. 35, 89). Ou bien serait-ce qu'avec l'homme tout change, ce qui dans la vie animale donne lieu à une régression, devenant avec l'homme une condition de progrès. M. I. ne semble guère devoir être partisan d'une telle discontinuité, puisque, avec M. Houssay (p. 236), il reconnaît que déjà certaines espèces animales faibles et craintives l'emportent sur

des races plus combatives, grâce à ces mêmes instincts de sociabilité qui font s'atténuer la lutte vitale chez l'homme, et en modifient le caractère.

La méthode de notre auteur, dans l'ensemble de son ouvrage, essaye de fournir la solution de cette difficulté particulière, en replaçant la simulation, manifestation typique de l'astuce, dans l'ensemble des faits biologiques et sociaux. On en vient ainsi à n'y pas voir seulement une ruse de faible qui se dérobe à la lutte, une adaptation suggérée par la peur, comme chez l'animal qui fait le mort, ou un mensonge. Il faut envisager le fait de la simulation dans la multiplicité de ses dépendances. Ainsi, il entre dans l'imitation en tant que don artistique, dans l'ironie et le rire, dans le badinage, dans l'auto-suggestion de l'acteur, dans l'idéalisme en amour d'un Pétrarque et d'un Dante (p. 92), et encore dans la volonté de paraître autre que l'on n'est, si peu discernable en bien des cas de cette volonté de se rendre effectivement autre, qui est au fond de l'effort moral. Simuler n'est pas nécessairement copier, et il n'y a pas une antithèse absolue entre la simulation et cet idéal d'une personnalité forte : être pleinement soi. Il peut être nécessaire à l'initiateur qui lutte pour le progrès, d'affecter une attitude; moins il est adapté au milieu social que son action vise à transformer, plus il ressemble « au gladiateur ou à l'acteur se posant en face de son public (p. 133). Somme toute, chez les grands actifs, la simulation (mais est-ce bien encore la simulation?) n'est autre chose que la mise en œuvre des facultés cérébrales en des réactions plus complexes, une tactique et une escrime qui n'exclut ni le courage ni la force. Il reste d'ailleurs que dans les foules et les coteries, chez les amorphes et chez les dégénérés, la simulation conserve la forme d'imitation servile, d'esprit grégaire, d'insincérité ou de snobisme (p. 173, 186). Les développements de M. I. sur les mensonges politiques et sociaux, sur les suggestions collectives (p. 77) rappellent curieusement certains passages de Platon qualifiant l'homme d'animal le plus doux, le plus facile à apprivoiser, et mettant à la base de la société, pour amener l'homme à l'état social et l'y maintenir, ce même art de ruse que M. I. dénonce « dans les institutions constituant la superstructure sociale » (p. 206).

Le point de vue bio-sociologique auquel se place M. I. lui permet d'envisager toute espèce de délit ou vice, et la simulation en tant que délit comme l'effet de causes sociales (elle est très rare chez le délinquant-né : 16 p. 100, p. 216), ou bien comme la forme outrancière d'une inclination, ayant sa compensation et sa borne dans une tendance contraire, dont l'excès sera peut-être une vertu poussée à l'exagération morbide (p. 132). Dans certains caractères plus accusés servant de point de comparaison, s'intensifient les passions qui subsistent à l'état modéré en ces caractères tempérés que M. I., de concert avec la plupart des écrivains sur les caractères, tend par trop à identifier avec les neutres.

Il reste, somme toute, assez difficile de comprendre, — difficulté sentie par M. I., que cite Nietzsche (p. 192), et se préoccupe d'assigner au médecin une tâche de « défense biologique de l'espèce orientée vers des fins purement sélectives (p. 194) », — comment une atténuation de la lutte pour la vie, donc un ralentissement de l'évolution sélective, peut constituer un progrès. On dira que la lutte pour la vie en son vrai sens est essentiellement adaptation. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a une adaptation paresseuse et passive, parfois dolosive, excluant l'idée de lutte, celle du faux indigent ou faux infirme qui trouve « le point de moindre résistance » (p. 191) dans les institutions philanthropiques qu'il exploite. Et par contre la vie et le progrès sont là où l'adaptation implique une lutte exempte de traîtrise, un effort. — Mais l'intensité de la lutte pour la vie tend elle même dans l'ensemble à s'atténuer, et à s'atténuer par une prédominance de l'astuce sur la violence? Nous croirons plutôt que la lutte, sans perdre de son intensité, devient, pour une part, effort contre les choses, et aussi lutte contre soi, — la ruse et la traîtrise, qui visent surtout l'altruisme confiant, se trouvant être dans le nouvel ordre de choses les succédanés des abus de la force, délit caractéristique des âges de violence.

J. PÉRÈS.

III. — Sociologie.

J. Finot. — LE PRÉJUGÉ DES RACES. 1 vol. in-8. Paris, Félix Alcan, éditeur.

Je ne sais si la publication du livre de M. Jean Finot, *Le préjugé des races* [1], est de nature à raviver certaines polémiques brillantes du monde de la science ou s'il apportera aux passions politiques du jour — pour ou contre la patrie, par exemple — un aliment de plus. En tout cas, l'ouvrage est rempli d'intérêt. Il intéresse par le nombre des faits qu'il groupe et qu'il examine. Il intéresse plus encore par l'opposition qu'il met en lumière entre sa propre thèse et celle d'un certain nombre de sociologues parmi lesquels on ne peut faire autrement que de citer M. Gumplowicz.

La thèse fondamentale développée dans le livre de M. Gumplowicz, *La lutte des races*, était celle-ci : Les groupes et collections d'hommes désignés sous le nom de tribus ou de races sont les résultats d'un processus de différenciation, et dès lors la marche de la civilisation se caractérise, non par l'assimilation des éléments hétérogènes, mais par la différenciation des éléments homogènes : cette différenciation à son tour ne peut s'établir que par la lutte.

L'idée fondamentale de M. Jean Finot est la suivante : La civilisation est essentiellement une marche vers l'unité, car toutes les modi-

1. Un vol. in-8, F. Alcan, 1905.

fications qui caractérisent ici l'homme civilisé, là l'homme primitif, sont, avant tout, des produits d'un genre de vie et d'une mentalité en marche, en marche vers un type enrichi et perfectionné par la fusion, avantageuse pour tous, des essais ayant le mieux réussi.

Les situations respectives et leur mutuelle opposition semblent donc bien accusées. Reste à savoir si cette opposition est, au fond, aussi absolue qu'elle le paraît.

Et d'abord qu'est-ce que la race? Comment s'est-elle formée? Comment s'ébranle-t-elle? Comment se dissout-elle? Et, d'autre part, comment une race peut-elle en absorber une autre? Voilà bien des questions qu'il faudrait peut-être avoir résolues pour pouvoir prendre sûrement parti. Or, elles sont encore bien obscures; on peut essayer cependant de s'orienter dans la complexité de ces problèmes.

Les zoologistes sont généralement d'accord pour définir la race une variété constante de l'espèce, donc née de l'espèce, ayant nécessairement retenu d'elle la plupart de ses caractères, mais perpétuant, sinon à jamais, tout au moins d'une manière durable, certaines formes spéciales de ces mêmes caractères fondamentaux.

Si la race est cela, il est évident que sa nature enveloppe deux tendances, une tendance à la conservation de ce qu'il y avait d'essentiel dans le type originaire, et une tendance à l'usage, à la consolidation, à la transmission des caractères surajoutés ou simplement modifiés qui l'en distinguent.

Les hypothèses opposées du monogénisme ou du polygénisme n'ont absolument pas de quoi nous troubler, ni l'une ni l'autre, dans l'étude de ce problème. Acceptez-vous le polygénisme : on ne sera pas embarrassé pour vous démontrer, par des faits nombreux, que ces groupes, tenus pour nés de créations distinctes, ont su s'entendre, se comprendre, s'unir, que les hommes d'un groupe et les femmes d'un autre ont pu se marier et donner des produits féconds. N'objectez pas que la séparation a dû être, aux premiers temps, plus profonde; car alors vous donneriez une arme de plus à ceux qui vous font observer combien est réelle la marche ultérieure vers la ressemblance et l'unité. Les noirs ne se rapprochent pas encore des blancs autant que M. Finot aime à le croire; mais enfin la séparation n'est plus aussi grande. Quant aux jaunes, on ne saurait nier, je pense, l'amplitude et la rapidité du mouvement qui les rapproche de nous.

Êtes-vous pour le monogénisme : on ne sera pas embarrassé davantage pour vous rappeler comment de cette souche primitive se sont détachés des rameaux qui, replantés dans des sols et sous des cieux divers, ont donné des fruits très différents; on vous dira que de cette espèce tenue pour unique sont sorties successivement soit des minorités plus aventureuses et plus hardies, soit des minorités dégénérées et proscrites; que les uns et les autres, se séparant, oubliant en grande partie leurs traditions ou les défigurant, s'adaptant à des conditions d'existence nouvelles, soit en les subissant passivement, soit en en

triomphant par une industrie supérieure, ont dû nécessairement diverger. Et dès lors, en sens inverse de ce que nous disions tout à l'heure, plus vous insisterez sur l'unité primitive de ce type pur auquel vous croyez, plus vous mettez en relief ces différences dont on ne peut véritablement pas nier la réalité ou historique ou actuelle.

Ainsi, quelles que soient les hypothèses — invérifiables, d'ailleurs, qu'on puisse avancer sur les premières origines, la vitalité humaine enveloppe bien ces deux tendances, tendance à la différenciation et tendance au rapprochement : le conflit de l'une et de l'autre est précisément ce qui constitue le drame de l'histoire. Elles sont inégalement fortes, inégalement tenaces, inégalement heureuses, suivant les temps et les lieux; mais elles sont tenaces l'une et l'autre.

Un groupe humain ne se donne pas un ensemble de caractères par fantaisie, comme un acteur se choisit un rôle et se fait confectionner un costume. Il cède à des nécessités plus vivement ressenties; il lutte contre un péril qui ne lui laisse plus de répit; il cherche à satisfaire des besoins qui lui sont communs avec d'autres hommes dans lesquels il trouvera une aide encourageante. De ces efforts collectifs naîtront des aptitudes nouvelles. Ainsi se dessine ce qu'on peut appeler l'action réparatiste. Il semble que ce soit bien sous des actions de cette nature que la plupart des races aient pris naissance, comme beaucoup de petits groupes mondains et beaucoup de petites sociétés dont nous apercevons tous les jours les manifestations plus ou moins vite réprimées.

Ce dernier rapprochement est-il excessif et est-il téméraire? L'analogie qu'il signale est-elle inexacte ou par trop insuffisante? Je le crois pas.

Je n'ai pas à rappeler que toute une école ramène la science sociale à la recherche des modes selon lesquels une action générale s'individualise; les actes particuliers ne sont jamais, suivant elle, que les résultats d'une pression collective faite elle-même d'états préexistants à chacun des individus : et ces individus successifs n'ont jamais contribué à les former : ils ne font qu'y obéir. On se demande cependant où et comment cette action collective a pu se préparer, et alors se pose le problème inverse, complément nécessaire du premier, que le premier même suppose : comment telle ou telle action individuelle s'est-elle généralisée? C'est ce dernier problème que Tarde aimait à creuser. Il faudrait un singulier parti pris pour nier que tous les deux s'imposent à nos esprits et à la science autant l'un que l'autre.

Très certainement, quelle que soit l'apparente unité qui se manifeste tout d'abord en un milieu, des tendances diverses s'y manifestent bien vite sous les yeux mêmes de l'observateur. Toute église a ses hérésies, toute assemblée parlementaire a sa droite, sa gauche et son centre. Le monde criminel a ses bandes, dont chacune a ses lieux d'élection, son mode d'opérer, ses coups préférés, son recrutement spécial, et

parle une variété de l'argot[1]! Toute armée a ses troupes légères et ses grosses troupes, non seulement pour satisfaire aux exigences de la tactique, mais pour répondre aux aptitudes constatées chez des recrues dont les unes sont plus solides, les autres plus agiles, et ainsi de suite. Or, parmi les sujets qui se groupent ainsi ou que l'on groupe, il en est chez qui une sympathie, effet de la similitude des tempéraments et des constitutions, amène des ressemblances voulues et cultivées : il en est qui cèdent tout simplement au penchant à l'imitation; il en est qui aiment à retrouver plus nettes et plus résolues, plus encourageantes, des tendances qu'ils ressentaient à l'état vague et incertain, auxquelles par conséquent ils n'osaient pas jusque-là s'abandonner.

Je n'insiste pas sur cette vérité, tant elle est banale; mais dans ces cas, que nous pouvons observer nous-mêmes, les groupes divergents sont encore tellement rapprochés des autres, ils ont tant d'intérêts communs, tant de communications forcées et quotidiennes, que le mouvement séparatiste est enrayé sans cesse : aussi ces groupes restent-ils à l'état de groupes et il ne saurait être question là de la formation de races distinctes.

Il est d'autres ensembles qui, sans se confondre encore avec la race, s'en rapprochent un peu plus, parce qu'ils ont acquis des caractères plus lents à s'effacer; telles étaient les castes; telles sont, dans une certaine mesure, aujourd'hui même et en plus d'une nation, ce qu'on appelle les classes.

Les castes qui subsistaient dans l'intérieur d'un même pays se perpétuaient par l'interdiction des mariages entre gens de castes différentes; mais le soin même et le luxe des précautions que les plus élevées prenaient pour empêcher les mélanges prouvent à quel point elles considéraient ces mélanges comme possibles et comme de nature à faire tomber des barrières factices.

Les classes se mêlent encore davantage, de nos jours surtout. Les efforts que Lombroso et quelques autres ont si bruyamment exécutés pour établir la réalité ou des classes pauvres ou des classes criminelles, soit subsistant, soit reparaissant périodiquement sous des conditions physiologiques formant un tout original, ont abouti à des résultats tout à fait contraires à ceux que l'on visait. Sans doute dans les États qui pratiquent le déplorable système de l'emprisonnement en commun, on peut bien établir une sorte de type pénitentiaire. Sans doute encore tous les pauvres gens qui, à un moment donné, doivent également se contenter d'une habitation malpropre et mal aérée, d'une nourriture insuffisante ou indigeste,..... auront des chances de présenter des déviations et des désordres analogues. Mais enfin n'est-il

1. C'est ce que la police m'a affirmé pour la Villette, pour le quartier dit de la Gare ou de la Barrière d'Italie, de la Gaieté-Montparnasse, etc. : ici se pratique le coup du père François; là se réunissent les professionnels du coup de tête dans la poitrine, etc.

pas établi que ces classes se renouvellent constamment, que les entrées et les sorties peuvent très bien s'y balancer et que les caractères, très réels, qui en distinguent les représentants sont encore plus prompts à disparaître que les caractères distinctifs des castes? Les intérêts, les aspirations, les passions, qui résultent d'une communauté de misère ne disparaissent jamais, et elles entretiennent un antagonisme qui ne s'affaiblit malheureusement pas beaucoup; mais les hommes qui les servent ou les subissent varient continuellement : les recrues nouvelles qui leur arrivent viennent de trop de coins de l'horizon social, elles divergent, elles disparaissent trop vite pour pouvoir former même une classe se perpétuant directement, tirant son accroissement d'elle-même. Le crime reste avec sa nature qui varie peu, avec ses tristes tentations et ses inévitables conséquences, qui ne varient pas davantage; mais les criminels vont et viennent, et nul ne pourrait établir parmi nous les frontières en deçà ou au delà desquelles il serait possible de parquer la prétendue classe criminelle.

Supposons maintenant tel de ces groupes rejeté sur un territoire différent, avec des conditions climatériques, une habitation, une alimentation toute nouvelle, luttant contre des périls nouveaux, s'y donnant peu à peu une langue spéciale, alors la race est née ou elle va naître. Si surtout elle s'isole pendant un nombre d'années assez long, si les caractères physiques et psychiques qui se sont accusés chez elle se sont consolidés de plus en plus par des corrélations devenues héréditaires, elle aura désormais cette force de résistance qui a permis à la plupart de ses pareilles de lutter contre les tentatives d'absorption d'un rival ou d'un conquérant.

Ce mouvement vers un type original et stable est-il toujours lié à des caractères somatiques particuliers? Évidemment oui, bien qu'on puisse penser qu'il n'en dépend pas toujours aussi directement que certains philosophes le prétendent, et que quelquefois ce sont des habitudes psychiques et sociales qui modifient le type corporel au lieu d'être modifiées par lui. A tout le moins, ces tendances psychiques contribuent-elles à renforcer les autres et à en préserver les résultats. Le lien religieux qui unit encore les Français catholiques du Canada les a empêchés de se fondre avec la race anglaise protestante, et il lui ménage peut-être de nouvelles destinées dans l'avenir. Il est connu qu'une femme anglaise — quel que soit le mariage qu'elle contracte — fait presque toujours de ses enfants des Anglais, des Anglais au moral et des Anglais au physique. Il paraît au contraire que la femme sicilienne [1] qui se marie à un étranger embrasse passionément la cause de son mari; ses enfants, si elle épouse un Français, seront vite de race française à tout point de vue. Si la Sicile était moins éprouvée, plus fière et plus heureuse d'être italienne, cela changerait probablement. Des hommes très compétents et qui ont séjourné dans

1. Je tiens ce fait de M. Combes de Lestrade, qui a des intérêts en Sicile et y passe une moitié de l'année

nos colonies d'Extrême-Orient m'ont affirmé que les unions de Français et de femmes annamites donnaient des métis remarquables, très intelligents, très bien doués, rendant déjà des services précieux à nos administrateurs, tandis que les unions d'Espagnols et de Portugais avec des femmes de même origine ne produisent à peu près rien qui vaille, de nos jours.

Parmi les caractères qui contribuent le plus à former une race, à l'isoler, à la préserver, à lui donner toute une série de tendances et d'habitudes bien réelles, il faut compter la langue. Or personne, je crois, ne soutient que l'idiome soit uniquement sous la dépendance d'états cérébraux nés eux-mêmes de différences anatomiques. Il est bien avéré que chaque génération d'enfants se créerait elle-même son propre langage, au gré des associations les plus diverses, si à chaque instant elle ne devait échanger ses ébauches encore informes contre des expressions mieux agencées et qui d'ailleurs s'imposent à elle à plus d'un titre. En sens inverse, il est des peuplades qui, séparées de leur groupe primitif, en ont conservé des expressions qu'elles ne sauraient plus analyser ni par conséquent comprendre, mais qui révèlent l'ancienne origine au linguiste d'aujourd'hui. Il n'est pas jusqu'à l'enchevêtrement de systèmes avortés ou illogiques, il n'est pas jusqu'à la richesse apparente de formes superposées sans trop d'accord qui n'éclairent aux yeux des érudits la multiplicité des traditions.

C'est même, pour le dire en passant, sur des faits de cette nature qu'on s'appuie pour faire meilleur accueil à cette idée déjà ramenée par Alfred Maury et quelques autres; que beaucoup de ces peuplades qu'on aime à dire primitives sont vraiment des peuplades dégénérées: elles ont dégénéré parce qu'elles se sont trop isolées (ceci peut être invoqué par M. Finot) et qu'elles se sont ainsi réduites à leurs propres forces, évidemment insuffisantes. Ainsi, au dire tout récent d'un missionnaire, les indigènes des Nouvelles-Hébrides ne savent pas écrire; mais le mot « écrire » est encore dans leur langue : ils ont gardé, non pas même l'idée, mais le mot qu'ils ne comprennent plus, de même qu'ils ne se servent plus de poteries, bien qu'on retrouve des poteries dans les plus anciens de leurs tombeaux.

Au mouvement de chute peut-on faire succéder un mouvement aussi facile et aussi prompt de relèvement? Ce n'est pas impossible; M. Finot en donne des exemples dignes d'attention. Il est toutefois bien acquis qu'en tout ordre de faits, ou individuels ou collectifs, il est malheureusement plus facile de se laisser glisser sur une pente que de la remonter.

Maintenant toute apparition d'un caractère nouveau, toute différenciation est-elle une chute, et tout retour vers la pureté primitive est-il un progrès? La civilisation consiste-t-elle à créer ou à effacer les divergences? Le bon sens et je crois bien aussi la science répondent ici très clairement : il y a caractères et caractères, les uns sont bons

à perdre et les autres bons à gagner. Quand une race acquiert un des premiers, c'est évidemment tant mieux pour elle, et si les autres en bénéficient par assimilation ou par émulation, ou par échange, ce sera tant mieux pour l'humanité. Souhaitons donc que les races se différencient, mais souhaitons en même temps qu'elles se fassent profiter les unes les autres de ces conquêtes dues aux plus hardies ou aux plus favorisées. Ainsi s'effaceront des divergences qui auraient par trop divisé le genre humain, et se créeront ensuite des nouveautés dont tous seront appelés à profiter, s'ils le veulent ; il ne faut pas plus faire fi des diversités que des ressemblances et des rivalités que des concours.

Les différences en effet sont bonnes, elles sont même excellentes à bien des points de vue.

D'abord les différences sont des moyens — les meilleurs de tous — pour atténuer les effets de la concurrence; c'est là une vérité que Darwin a mise au jour dans son explication des races animales, et il est impossible de ne pas l'appliquer aux différentes formes de la concurrence industrielle ou commerciale dans les peuples qui se civilisent.

En second lieu la différenciation est un moyen — et ici encore il faut dire le meilleur de tous — pour faire sortir du fond de notre nature, pour faire passer de la puissance à l'acte ces aptitudes et ces talents dont profiteront tous ceux qui n'affecteront pas de les ignorer. Supposez qu'il n'y ait qu'une langue emprisonnant tous les mouvements de l'esprit dans les mêmes formes, dans les même syntaxes, dans les mêmes méthodes enfin de représentation et d'expression, que d'aspects de la nature et de la vie notre espèce n'eût-elle pas été condamnée à ignorer! Ici comme ailleurs, c'est la diversité des outils qui permet la diversité des produits. On peut dire, j'en conviens, que la réciproque est vraie; mais on ne fait alors qu'accentuer davantage ce que la diversité des langues a d'inévitable. Or, cette diversité même est un des éléments ou plutôt un des facteurs de la diversité des races.

Quel est maintenant l'une des principales conditions de leur survivance et de la permanence de leur action propre? La réponse me paraît très simple. La première condition pour qu'une race survive, c'est qu'elle le veuille, puisque la conquête même et l'asservissement n'empêche pas de se maintenir une race qui entend se maintenir. Garder les mêmes traditions, les mêmes souvenirs et la même langue (tout en connaissant et en pratiquant celle du vainqueur), avoir enfin beaucoup d'enfants, voilà qui réussit à plus d'une race, en dépit de ses épreuves. Quand les Polonais qui sont déjà plus de vingt millions en seront quarante, peut-être cessera-t-on de railler leurs prétentions à recouvrer l'indépendance de leur race. Peut-être un de leurs trois conquérants, voyant qu'on ne peut en faire des radicalement assimilés, aimera-t-il mieux en faire des alliés que des révoltés. Celui des

trois qui le voudra prendra par là même sur les deux autres un avantage que ne saurait donner à aucun d'eux une tentative d'extermination.

Il y a donc au sujet des races plusieurs espèces de préjugés. Les croire toutes irréductibles, ennemies-nées les unes des autres, assurément c'en est un; M. Finot le démontre parfaitement. Mais les croire toutes artificielles et destinées à disparaître sous l'effort d'une civilisation tendant à l'uniformité, ne serait-ce pas là aussi un préjugé? Ici on nous dénonce une marche à la différenciation par la lutte; là une marche à l'unité absolue. L'état proprement humain me paraît constituer une zone intermédiaire. La tendance qui y règne et qui devrait y régner de plus en plus, c'est la tendance de tous à une certaine originalité bien constituée, par conséquent bien vivante, apte à jouer son rôle, apte à se défendre, apte à s'assimiler les indécis, mais apte aussi à s'entendre avec les émules et à avoir avec eux autre chose que des conflits ruineux.

Bref l'état proprement humain est un état où chacun cherche à se distinguer des autres et à s'entendre pourtant avec eux, où c'est une nécessité de lutter et un devoir de s'accorder.... du mieux possible.

HENRI JOLY,
de l'Institut.

E. Durkheim et ses collaborateurs[1]. — L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE, 8e année (1903-1904), 1 vol. in-8, Alcan, 1905, 664 p.

Les lecteurs de la *Revue* nous excuseront de ne pouvoir cette fois leur faire connaître de bien près les mémoires originaux que renferme le 8e volume de l'*Année sociologique*. L'un et l'autre présentent un caractère à la fois extrêmement spécial et extrêmement minutieux qui en rend l'analyse exacte à peu près impossible et d'ailleurs peu appropriée au titre de cette *Revue*.

Le premier, de M. H. Bourgin, est un *Essai sur l'industrie de la boucherie à Paris au XIXe siècle*. Une étude de ce genre peut être envisagée à deux points de vue, celui de la méthode, celui des résultats. Quant à la méthode, nous n'avons qu'à louer M. Bourgin de l'étendue de sa documentation et de la conscience de ses discussions, sans pouvoir donner ici une indication même succincte de la diversité des analyses et des statistiques auxquelles il s'est livré. Son travail procède du même esprit d'objectivisme et de précision, de la même foi dans la nécessité et l'utilité de la connaissance des faits, même les plus spéciaux, que nous signalions naguère dans l'étude de M. Simiand sur les prix du charbon. En plusieurs passages (p. ex., p. 96, p. 112) l'auteur insiste sur les démentis que les faits donnent aux

1. Nous nous contenterons de signaler les noms nouveaux : ce sont ceux de MM. Halbwachs, Hertz, Vacher et G. Bourzin.

théories, aux prévisions, aux interprétations préconçues. Quant au contenu, une monographie de ce genre ne semble guère pouvoir être considérée autrement que comme un élément particulier d'une enquête plus vaste sur l'ensemble d'un procès économique; encore faudrait-il remarquer que pour bien des raisons impossibles à énoncer ici, l'industrie étudiée se trouve dans un cas extrêmement particulier, en sorte qu'il n'est guère possible, M. B. semble le reconnaître en plusieurs passages, ni d'établir une solidarité bien définie entre son évolution et la marche générale de la vie économique, ni d'étendre en dehors de cette sphère spéciale les observations auxquelles elle peut donner lieu. Les conditions industrielles et commerciales très particulières à la boucherie sont sans doute (cf. p. 33) en un sens la justification d'une étude spéciale; il faut avouer que c'est aussi ce qui en limitera l'intérêt et la portée. Pour tout dire, il me semble que la jeune école économique se défie à l'excès de l'hypothèse et se défend trop contre le désir de vouloir « prouver quelque chose » : réaction explicable sans doute et partiellement légitime contre l'abus de la « thèse », contre la tentation dialectique, contre l'ambition d'établir de séduisantes généralités avant de posséder une solide connaissance du réel; réaction excessive cependant, si elle allait jusqu'à méconnaître que le processus scientifique, comme tout processus réfléchi, comporte nécessairement de la finalité, jusqu'à faire disparaître l'intérêt que des conclusions générales, même à titre provisoire, confèrent aux recherches spéciales, et jusqu'à priver la méthode du puissant levier de l'hypothèse.

Le mémoire de M. Durkheim *sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes* est en quelque sorte le complément de celui qu'il avait écrit sur le *Totémisme* dans le T. V de l'*Année sociologique*. Celui-ci nous avait décrit le système matrimonial des Aruntas, d'après l'ouvrage de MM. Spencer et Gillen, *The native tribes of central Australia*. Les mêmes auteurs nous apportent aujourd'hui des documents nouveaux sur *The northern tribes of central Australia*, et M. Durkheim examine si ces documents confirment ses précédentes conclusions. Il établissait que le système matrimonial des Aruntas n'obligeait pas à réformer la notion du totémisme et de son rôle dans les interdictions sexuelles, mais menait seulement à considérer le système totémistique comme étant en voie de dissolution dans cette population, et cela corrélativement à la substitution de la filiation paternelle à la filiation utérine. Les systèmes matrimoniaux, encore plus compliqués, et dont il nous serait impossible de donner ici la moindre idée, que MM. Spencer et Gillen ont étudiés chez les tribus septentrionales, apparaissent à M. Durkheim comme une confirmation de ses conclusions antérieures. « Nous croyons pouvoir regarder comme définitivement établi que l'organisation Aruntas n'est pas primitive ainsi que l'ont soutenu, avec M. Frazer, MM. Spencer et Gillen. L'antériorité de la filiation utérine sur la filation paternelle est tellement évidente dans les différentes sociétés dont nous venons de parler, elle nous paraît démontrée par

une telle convergence de preuves qu'il nous paraît difficile de la mettre en doute. » L'étude de ces mêmes sociétés montreront en outre quelle distance sépare les deux états sociaux qui sont caractérisés par ces deux formes de filiation, de sorte « qu'on ne saurait plus continuer à voir [on se rappellera que c'est une des questions que nous avions posées à M. Durkheim] dans le relâchement des interdictions totémiques, soit matrimoniales, soit alimentaires, une sorte de fait initial et comme la forme première du système totémique, puisque les sociétés où on le rencontre ont déjà derrière elles une si longue évolution ». M. Durkheim ajoute, toutefois, qu'une correction lui semble nécessaire à introduire dans ses précédentes thèses. « Nous avions cru jusqu'à présent que le changement de filiation, quant à la phratrie, suffisant à expliquer comment, chez les Aruntas, chaque totem, tout en ayant son siège principal dans une des deux phratries comptait pourtant dans l'autre des représentants plus ou moins nombreux. » Il faudrait en outre faire entrer en ligne de compte la non-coïncidence de l'organisation totémique et de l'organisation territoriale. Grâce à la croyance en vertu de laquelle l'âme de l'enfant qui naît est un esprit qui s'incarne en lui, cet enfant peut être classé sous un totem différent de celui du père si celui-ci résidait, au moment de la conception, dans un centre totémique appartenant à une phratrie dont il n'est pas membre. Cette explication, à laquelle d'ailleurs on pourrait souhaiter plus de clarté, tend à confirmer en tout cas une remarque que nous avons déjà eu l'occasion de soumettre à M. Durkheim, c'est que les nécessités — ou même les contingences de l'organisation sociale, et ici de l'organisation territoriale elle-même, — semblent avoir influencé et modifié les croyances totémiques beaucoup plus que les croyances totémiques n'ont déterminé l'organisation sociale.

M. M. Mauss, dans une importante note (p. 235) par laquelle s'ouvre la section de l'*Année* qui concerne les *Systèmes religieux*, nous met d'ailleurs en garde contre l'abus qu'on pourrait faire de l'idée totémique. Il s'en faut, suivant cet auteur, que l'on puisse affirmer la généralité de cette institution. « Nous ne nions nullement que les cultes rendus à des animaux par des groupes déterminés n'aient été fréquents dans le monde Indo-Européen, dans le monde Sémitique, dans le monde Égyptien, mais nous ne croyons pas qu'à aucun moment, si reculé qu'il soit, une société de ces groupes ait présenté des faits de totémisme assez caractérisés pour qu'on puisse dire que les mythes et les rites thériomorphiques qu'on constate ont été les restes d'un totémisme ancien. » En un mot, ni chez les Sémites, ni chez les Romains, à l'exception du curieux exemple de la *gens Valeria* (signalé par M. Mauss, *Année Soc.*, VII, 264), ni chez les Égyptiens eux-mêmes, malgré le développement des cultes thériomorphiques, M. Mauss ne croit à l'existence d'un véritable totémisme. Nous trouvons ici une confirmation compétente de la réserve que nous avons faite, dès la

première *Année*, au sujet de l'explication totémistique proposée par M. Durkheim, d'un fait aussi général que les interdictions sexuelles et la prohibition de l'inceste[1]. Si, en particulier, les mariages entre frère et sœur, qui constitueraient pour nous le plus intolérable inceste, étaient non seulement tolérés, mais de règle chez les Égyptiens (d'après M. Nietzold dans l'*Année Soc.*, t. VIII, p. 416) alors que le totémisme n'est certainement pas intervenu depuis, alors aussi que de tous les peuples de l'antiquité c'est celui chez lequel on a même le plus vraisemblablement supposé un totémisme primitif, il faut bien que les interdictions sexuelles reconnaissent, du moins en général, d'autres causes.

Le plan général de l'*Année* n'a pas reçu cette fois de modifications notables. Nous terminerons par l'expression d'un regret : c'est que le présent volume ne renferme plus le très utile *index* alphabétique des matières qui, à notre demande, avait été établi dès le IIe volume de cette publication.

G. Belot.

Sociological Papes, published for the Sociological Society, London, Macmillan et Cie, 1904, in-8°, xviii + 292 p.

Ce premier recueil des travaux de la Société de sociologie de Londres renferme un grand nombre de communications et de discussions très intéressantes et qui font bien augurer de l'avenir.

Toute nouvelle société ou association scientifique qui se constitue a besoin de justifier son existence, de rendre conscient à tous le but qu'elle poursuit, de tracer le programme de ses travaux et de délimiter nettement l'objet de ces derniers. C'est là un travail préliminaire qui, malgré le grand intérêt qu'il présente, et par le fait même qu'il porte sur des points et des questions d'ordre spéculatif, risque de soulever des discussions infinies, sans résultats immédiats et tangibles, et de retarder d'autant le travail vraiment positif, scientifique et efficace. Nous avons un exemple de ce genre dans la discussion à laquelle a donné lieu la question des rapports entre la sociologie générale et les sciences sociales particulières. Cette discussion, à laquelle ont pris part les représentants les plus éminents et les plus autorisés de la science sociologique du monde entier a tourné exclusivement autour de la question suivante : puisque tout le monde est unanime à admettre que la sociologie générale ne peut être construite qu'avec les matériaux qui lui seront fournis par les sciences sociales particulières, comme se justifie le but d'une *Société de sociologie* qui prétend précisément imprimer aux recherches spéciales un caractère sociologique, inculquer à ceux qui cultivent tel ou tel autre domaine social la con-

1. Voir notre compte-rendu du 1er vol. de l'*Année Sociologique*, dans la *Rev. Philos.*, 1898, t. II.

viction que leurs travaux ne seront efficaces que dans la mesure où ils se seront pénétrés du point de vue sociologique, de l'idée du lien intime, indissoluble qui réunit tous les faits sociaux entre eux, qui fait d'un groupe social un tout indivisible, un ensemble synthétique? Cette idée de l'unité et de l'interdépendance de tous les faits sociaux n'est-elle pas un principe général qui devrait être postérieur à l'observation et à l'étude de ces faits, qui doit couronner l'édifice scientifique? Et nous voulons qu'il préside à sa construction? De quel droit? Et d'où tirons-nous alors le principe général? L'avis, bien timide, a été exprimé par quelques-uns que ce principe général pouvait bien venir de notre expérience *actuelle*, de notre réflexion sur les faits qui se passent autour de nous, des conclusions que nous tirons encore de l'action pratique, de la réalité présente et à la lumière desquelles nous cherchons ensuite à comprendre les faits du passé. Ce fut là, nous le répétons, un avis timide et isolé, mais l'impression d'ensemble qui se dégage de cette discussion est que tout le monde semble reconnaître implicitement que la sociologie, en tant que science générale, existe sans qu'on puisse dire toutefois que les recherches spéciales soient achevées, et qu'elle a depuis longtemps deviné et entrevu par anticipation les résultats les plus généraux auxquels ces recherches devaient aboutir.

C'est dans cet ordre d'idées que, répondant à M. Pearson, le célèbre auteur de *Grammar of sciences*, lequel contestait l'utilité d'une *Société de sociologie*, pour cette raison que toutes les grandes sciences auraient été des « créations » individuelles d'hommes de génie, tels que Descartes, Newton, Virchow, Pasteur ou Darwin, M. Branford n'a pas de peine à démontrer, qu'en ce qui concerne Descartes, Pasteur ou Virchow, loin d'avoir « créé » une science nouvelle, ils n'ont fait qu'appliquer à une science déjà existante les méthodes et procédés d'une autre science également existante. Newton et Darwin n'ont également rien créé de nouveau; tout leur rôle avait consisté à formuler un principe ou une loi générale qui a permis d'introduire de l'ordre et relier entre eux tous les faits connus avant eux dans le domaine physico-mécanique ou biologique. Or, ce que Darwin a fait pour la biologie, en y introduisant l'idée de l'évolution, Comte l'a fait avant lui pour la sociologie, grâce à la théorie des trois états. La sociologie n'a donc pas besoin d'hommes nécessaires; elle existe, elle prouve sa vitalité en combinant différentes disciplines, en appliquant à l'étude d'un certain ordre de phénomènes les procédés empruntés à celle d'un ordre de phénomènes différent. Elle existe tout au moins en tant que procédé méthodologique, en tant qu'idée directrice et principe régulateur.

Parmi les autres travaux méthodologiques de ce recueil écrits dans le même esprit, nous mentionnerons l'*Introductury adress*, de M. James Bryce et l'étude « sur l'origine et l'usage du mot sociologie », par M. Branford.

Nous arrivons aux travaux de sociologie appliquée que renferme ce recueil. Ils sont au nombre de quatre :

1° *Eugenics; its definition, scope and aim*, par M. Galton. L'auteur propose de tirer les lois de l'hérédité de l'étude des conditions dans lesquelles sont nées et se sont développées les personnalités les plus marquantes qui se sont distinguées soit dans les carrières libérales, soit dans l'exercice des fonctions publiques. Il existe des familles dont plusieurs membres ont été juges, avocats, généraux, savants, hommes d'états, hommes de lettres. Quelles sont les conditions qui ont favorisé la naissance de plusieurs membres doués dans la même famille? Ces conditions une fois déterminées, il ne reste plus qu'à en tirer des conclusions en vue de la future sélection sociale.

2° *Civics as applied sociology*, par M. Geddes. L'auteur trace les grandes lignes d'une nouvelle science, la science des villes et des cités, ayant pour objet l'étude de la vie des cités, de la succession de leurs destinées, d'après la disposition, la succession, la superposition de leurs monuments, jardins, etc.

3° *The position of woman in early civilisation*, par M. Westermarck. Ce que nous savons actuellement sur la position de la femme dans les sociétés primitives est très incertain et plein de contradictions. Il existe un grand nombre de faits qui prouvent que la position de la femme est loin d'être aussi mauvaise qu'on le croit généralement. Là où elle laisse à désirer, elle n'est pas imposée à la femme par la cruauté des hommes, mais par les nécessités de la vie commune. Et si, dans certaines sociétés primitives, les devoirs qui incombent à la femme sont souvent nombreux et lourds, ils sont le plus souvent compensés par des droits destinés à relever la position de la femme et grâce auxquels elle joue dans certaines occasions et sous beaucoup de rapports un rôle prépondérant.

4° *Life in an agricultural village in England*, par M. Mann. Monographie sur la vie économique dans un village anglais.

Dr Jankelevitz.

IV. — Esthétique.

R. Wallaschek. — Psychologie und Pathologie der Vorstellung. Beiträge zur Grundlegung der Aesthetik. Barth, Leipzig, 1905, in-8° de 322 pages.

Le titre, par sa généralité, donnerait une assez fausse idée du contenu de ce livre : c'est essentiellement une étude sur les problèmes de l'esthétique, et même presque uniquement de l'esthétique musicale. Son originalité c'est la juxtaposition, parfois un peu brusque et forcée, mais presque toujours ingénieuse et féconde, de trois ordres d'idées fort différentes : les faits pathologiques; les jugements pure-

ment esthétiques; les lois de la genèse et de l'évolution historique des arts.

Par exemple, des faits pathologiques relatifs à la langue parlée et au chant (aphasie, écholalie, automatisme du langage, amusie, rappel du texte par le chant chez les aphasiques et malgré l'aphasie), de toutes les observations cliniques les plus précises, l'auteur passe à de judicieuses observations sur la psychologie du langage et du chant normaux et sur l'esthétique du vers et de la mimique chantés : une mélodie est un tout avant d'être une somme de parties, comme dans un langage les ensembles existent avant les mots, les syllabes ou les lettres. L'auteur revient avec insistance sur cette idée dans tout l'ouvrage. Le sens analytique des détails lui semble l'apanage des classiques et des préclassiques; le sentiment des ensembles, avec les effets pathétiques qu'il comporte, est plutôt celui des romantiques.

Cette psychologie pathologique ou normale rejoint en troisième lieu les conclusions historiques ou sociologiques déjà présentées par M. W. (voir *Primitive Music*, Londres, 1892) : c'est le drame muet et mimé, la mimique dansée, qui est par excellence le genre primitif, le début naturel de tous les arts; le vers d'un côté, la musique de l'autre s'en sont détachés peu à peu. De là les problèmes soulevés dans l'âge actuel : la musique s'adapte naturellement à l'action mimée, mais beaucoup moins naturellement au récit de cette action. Les bonnes poésies pour *Lieder* sont les poésies tout émotionnelles, contenant très peu d'idées. Les bons livrets d'opéra sont ceux où l'on peut comprendre l'action toute seule et par elle-même, sans les paroles (ceci n'est pas une plaisanterie). Quand on dit avec Gluck ou Wagner que la musique doit se subordonner au drame, si par « drame » on entend « action », on a raison; si on entend « poésie », on fait un contresens dont on ne sort jamais que par d'heureuses inconséquences dans la pratique.

Mêmes observations au sujet de l'écriture : les formes primitives expriment les ensembles seuls; les détails ne se notent que plus tard. Les observations cliniques, l'étude de l'écriture automatique, ou réflexe (la graphologie), ou enfin de l'écriture musicale, nous montrent une évolution analogue dans l'individu. La possibilité et même le besoin de copier chez le malade incapable d'écrire rien de lui-même, est peut-être un retour pathologique à la tendance de tous les enfants à l'imitation (cas de Rousseau, copiste de musique après 1772, p. 76).

De semblables faits concernant la mimique, le geste et l'action, conduisent à distinguer à peu près à la façon de Nietzsche deux types d'activités fondamentales et irréductibles : la spontanéité et l'imitation (Vormänner, Nachmänner), fait qui ne manque pas de portée sociale. D'autres conduiraient à des principes intelligents d'enseignement musical, peu répandus et souvent même condamnés par les profes

seurs : l'enseignement actuel, mécanique et inintelligent, est véritablement inesthétique (p. 83 et suiv.).

La deuxième partie traite de la vie intérieure et plus complexe de l'esprit. De même qu'il y a divers types de représentation en général, diversement distribués peut-être selon les nations, l'auteur propose de distinguer divers types de représentation musicale : visuel; moteur (jeu d'un instrument; sens du rythme et danse; mimique et action; mouvements du larynx, au sujet desquels la controverse soulevée par Mach et Stricker est tranchée par la distinction d'un type de représentation active ou productive et d'un type passif); enfin le type auditif, qui correspond à la conception de la musique dite « pure », c'est-à-dire dépouillée de toute association d'idées ou de sentiments; type inférieur, dit l'auteur, qui est celui des musiciens « conservateurs ». La forme motrice, étant naturellement celle des dramaturges et des instrumentistes, semble être la plus féconde dans le développement de l'art.

Comme suite à ces considérations psychologiques, M. W. précise sa position intermédiaire entre l'école formaliste et l'école sentimentaliste d'esthétique musicale.

Ici encore les cas pathologiques semblent de nature à confirmer la conclusion de l'auteur : une mélodie permet à l'aphasique de retrouver l'image sonore des mots qu'il ne comprend pas : de même une représentatien *déterminée* est extrinsèque et inutile à la musique. Le sujet hypnotisé évoque, à l'audition d'un morceau, toutes sortes de sentiments variables et tout individuels; de même la musique n'est qu'une occasion pour suggérer; mais cette suggestion toute indéterminée de sentiments est inévitable et essentielle (p. 146, 299).

Les derniers chapitres abordent des sujets voisins : les associations de représentations et de sensations, ou sensations secondaires (température de l'audition; audition illuminée, tactile, olfactive, gustative, mélodique, linguistique, motile, enfin colorée); le souvenir (la mémoire de la hauteur absolue des sons est ramenée à une connaissance de rapports complexes, surtout d'harmoniques et de timbres : tout est relatif; — rappelons que Stumpf soutient, sur le même terrain, la doctrine opposée); les maladies naturelles ou artificielles de la représentation (le génie n'est pas pathologique); enfin le sommeil naturel (« principe fondamental : la musique doit être goûtée à la façon d'un rêve »); et le sommeil artificiel, l'hypnose, qui est, comme l'art, son allié, une surélévation du niveau de nos forces psychiques par l'isolement et la concentration sur un seul objet.

Le sujet s'élargit ici et perd un peu de son intérêt spécial; la documentation devient plus vague et plus flottante, et dans l'interprétation esthétique des faits psychologiques, on peut regretter des assimilations quelque peu hâtives, et qui trop souvent mènent à méconnaître les caractères spécifiques de l'activité esthétique et musicale.

Nous ne croyons pas que cette impression soit de nature à être

modifiée dans les ouvrages qui, selon la conception de l'auteur, devraient compléter celui-ci pour constituer un système intégral. Car, après l'intelligence, il resterait à traiter de la sensation, du sentiment et du jugement. Ainsi, selon M. W., s'achèverait l'esthétique, conçue non comme une pure science normative, ou philosophie de l'art, ni comme pure physiologie, mais comme « la science naturelle de l'homme jouissant et produisant artistiquement »; analyse de l'état subjectif, elle devient science objective, tandis que l'ancienne esthétique restait subjective, précisément parce qu'elle ne s'occupait que de l'objet. CHARLES LALO.

Alfredo Rolla. — STORIA DELLE IDEE ESTETICHE IN ITALIA. Bocca editori, Torino, 1905, vol. in-8° de IX-440 p.

L'histoire de l'esthétique ancienne se divise traditionnellement en trois époques : idéalisme abstrait de Platon ; — réalisme spéculatif, formel et réfléchi d'Aristote; — idéalisme concret et spéculatif de Plotin. M. Rolla distingue dans l'esthétique moderne trois grandes phases parallèles, avec Baumgarten, — Winckelmann et Lessing, — Kant. Entre les deux âges de l'esthétique s'étendent quinze siècles où rien de réellement capital n'est apparu; l'auteur essaie d'en trouver les raisons (Introduction).

Dans ce développement général, l'esthétique italienne occupe une place moyenne qui n'est ni négligeable ni de premier ordre. Son activité triomphe précisément dans la longue période de sommeil où l'esthétique n'existe pour ainsi dire pas comme telle. Les scolastiques, saint Thomas et Dante au moyen âge, puis les commentateurs de Platon et d'Aristote à la Renaissance, marquent du moins avec éclat la permanence d'une activité intense de la pensée italienne.

Dans les temps modernes, Muratori, Gravina, Conti, Cesarotti et Vico représentent brillamment cette activité dans le domaine des théories esthétiques, mais avant l'heure. Et quand, au XVIII[e] siècle, l'esthétique moderne est définitivement fondée, ce sont des noms allemands qui en caractérisent les écoles. L'Italie ne fait que suivre. C'est ainsi qu'après Kant et la période romantique, Rosmini et Tommaseo représentent la tendance « idéaliste-ontologique », De Sanctis l'école Hégélienne, Ardigò l'école positiviste orthodoxe.

Un naturalisme imprégné de positivisme et d'évolutionisme semble dominer aujourd'hui, par une réaction contre le spiritualisme à laquelle les circonstances politiques et religieuses de la formation de l'Italie moderne ne sont pas étrangères. Cette école se réclame de Lombroso et de Sergi; et ses principaux représentants sont Gallo, Patrizi, Pilo, Mantegazza. Elle aboutit enfin, avec Baratono, Squillace, Piazzi, à l'étude des répercussions sociales de l'art, considéré dans son principe comme un phénomène psycho-physiologique, et dans ses conséquences comme social. Morasso va plus loin et conçoit l'art comme

une activité sociale dans son essence même; « conception du beau tout à fait neuve, dit M. R., mais encore un peu étrange ».

Des tendances plus philosophiques ou métaphysiques se manifestent en revanche dans l'œuvre de Morasso, qui tient quelque chose de Nietzsche; de Conti, qui s'inspire de Schopenhauer; enfin de Croce, chez qui l'on croit retrouver la pensée hégélienne de De Sanctis. L'œuvre de Croce, surtout, constitue non seulement une esthétique mais toute une philosophie, un système théorique et pratique qui ne manque pas de solidité, et dont l'idée d'expression et d'intuition sur laquelle il fonde l'esthétique n'est qu'un des quatre points de vue fondamentaux.

Comme on le voit l'auteur incline à considérer les théories esthétiques comme dépendant à chaque époque de la philosophie générale, et partant l'esthétique italienne moderne comme se rattachant surtout, dans ses développements même les plus personnels et les plus ingénieux, à des écoles étrangères ; car la philosophie italienne est, elle aussi, dans le même état de dépendance. Les esthéticiens italiens sont donc surtout des virtuoses, d'ailleurs souvent brillants. Il valait néanmoins la peine de réunir en une même étude tout cet ensemble d'idées.

Signalons encore les chapitres sur l'esthétique de Léopardi et celle du Dante, praticiens en la matière plus que théoriciens.

Quand donc aurons-nous en France un équivalent de cette histoire de l'esthétique nationale, comme de l'esthétique générale, récemment publiée par Croce? Car nous avons encore à déplorer cette double lacune.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

(1903, January-october.)

JOACHIM. *Vérité absolue et relative.* — Le but de l'article est de combattre les propositions suivantes : tout jugement est vrai ou faux; ce qui est vrai, l'est toujours et absolument et complètement. Vérité relative est une contradiction dans les termes et « absolue » est une épithète oiseuse ajoutée au mot vérité. Il peut y avoir du vrai dans le relatif, toute vérité impliquant des relations, mais la vérité dans le relatif est elle-même absolue, le vrai ne souffre ni plus ni moins. Une vérité partielle est un jugement qui contient une vérité complète et absolue, mais qui, comparée à un autre jugement, ne couvre qu'une partie de la matière contenue dans le second.

LEUBA. *Sur la psychologie d'un groupe de mystiques chrétiens (Mme Guyon, François de Sales, sainte Thérèse, Ruysbroek et Tauler).* — Comparer l'étude du même auteur sur ce sujet dans la *Revue philosophique* de juillet et octobre 1904.

JOSEPH. *Humanisme et vérité*, contre W. James que l'auteur qualifie de « grand-père » de l'humanisme. — Travail critique pour établir que tout système de philosophie doit être rationnel : ce que la nouvelle théorie de la connaissance semble combattre et même rejeter.

A. SIDGWICK. *Axiomes appliqués.* — Article en partie dirigé contre les thèses de l'hégélien Mac Taggart et celle de l'humanisme (Schiller). La discussion porte sur le principe de contradiction.

ROGERS. *Le sens de la direction du temps.* — Du point de vue formel, le temps est d'abord un continu et une dimension, une série d'unités. Le schéma du temps n'est qu'un subterfuge pour échapper à cela. La loi de dépendance irréversible ne fait pas autrement, car le présent et le futur sont uniquement déduits du présent. Mais quand on retourne à l'expérience, nous trouvons que l'esprit voit *en fait* le passé sous une autre lumière que le présent. La distinction sentie entre le désir et l'indifférence est la racine subjective de cette distinction : nous en concluons que la direction du temps est non abstraite, mais psychique, déterminée par la volonté. La volonté doit être objective, puisque la direction du temps est objective. Par suite le temps est la forme d'un développement continu de quelque qualité qui est un motif nécessaire pour une volonté objective ou universelle.

MAC COLL. *Le raisonnement symbolique* (6e et 7e articles).

NORMAN SMITH. *Le naturalisme de Hume* (2 articles). — Étude historique et critique très détaillée sur la philosophie de Hume.

STRONG. *M. Moore a-t-il réfuté l'idéalisme?* (Pour cet article, voir l'analyse dans la « Revue philosophique », janvier 1904, p. 110). — Peut-on sortir du filet si habilement tissé par Moore? Oui, dit l'auteur, pourvu qu'on ait un idéalisme d'un certain type dont il expose les principaux traits. La théorie de Moore est que les objets matériels conservent encore les délimitations grossières et l'existence intermittente qui caractérisent nos perceptions ; c'est au lecteur à juger lequel, de l'idéaliste ou du réaliste, présente le meilleur argument. Il verra peut-être dans l'impossibilité d'établir la permanence des objets, sans dépasser les données que la conscience peut fournir, une raison additionnelle pour être en soupçon contre la preuve supposée de leur indépendance, proposée par Moore.

W. JAMES. *Encore une fois l'humanisme et la vérité.* — Réponse à quelques objections contenues dans l'article de Joseph, cité plus haut. « Chez quelques hommes, la théorie est une passion comme chez d'autres la musique. Ils systématisent, classifient et schématisent, font des tableaux synoptiques et inventent des entités pour le pur plaisir de l'unité. » Si Joseph veut considérer les choses d'une

manière un peu plus concrète, il trouvera peut-être que le schéma humaniste et la notion de vérité théorique s'accordent assez pour lui procurer une satisfaction intellectuelle.

Hoffding. *L'analogie et son importance philosophique.* — Son caractère et son importance dans les différents domaines de la pensée : dans la formation des idées générales, des principes ou axiomes. Les séries numériques, le mouvement et le rapport de raison à conséquence sont de grands exemples de l'importance scientifique de l'analogie. Rôle de l'analogie dans la pensée spéculative ou métaphysique, principalement l'idéalisme, que l'auteur considère sous deux formes : spéculative, métaphysique. La religion travaille aussi dans la sphère des idées au moyen de l'analogie, étant obligée d'exprimer ce qui devrait être un tout absolu par des idées issues d'une partie de ce tout.

Howard Knox. *Le critérium absolu de Bradley* qui est : « La réalité ultime est telle qu'elle ne peut se contredire elle-même ». L'auteur soutient : 1° que les difficultés connexes à la loi intellectualiste de non-contradiction sont au moins aussi sérieuses que celles impliquées dans l'acceptation pragmatique de la réalité des changements; 2° que Bradley fait du principe de contradiction un usage sans critique, ce qui le conduit à des contradictions réelles pour tout critérium et nécessaires si on les juge avec le sien.

Doan. *Le phénoménalisme en éthique.* — L'auteur entend par ce terme « la renonciation complète à chercher en psychologie une vérité dernière et l'adoption, comme vérité relative, de tout ce qui peut servir à expliquer le cours détaillé des faits. Il reproche à Bradley de prendre cette attitude purement psychologique qui se réduit à un moment de conscience avec ses limites phénoménales. Une autre attitude (la sienne) insiste sur l'interprétation complète d'un moment ou d'une expérience donnée; il faut rationaliser les « dispositions », elles doivent être poursuivies à l'infini jusqu'à leur dernière retraite (*lair*) dans l'être de l'Absolu. Ainsi pour toute position donnée d'expérience, de relativité, d'activité, du moi, etc.

Schiller revient encore en une courte discussion sur le débat relatif à *la définition du pragmatisme et de l'humanisme.*

A. Hoernlé. *Le pragmatisme contre l'absolutisme* (2 articles). — Ce qui donne au conflit entre le pragmatisme et l'absolutisme sa réelle importance, c'est qu'il n'est qu'une phrase d'un débat beaucoup plus large entre l'*Intellectualisme* et le *Volontarisme*, débat qui a sa source dans la réaction, en Allemagne, contre la philosophie hégélienne, 1840-1880. Toutefois, le volontarisme anglais diffère de l'allemand sur plusieurs points importants : il est moins métaphysique que celui de Schopenhauer; moins éthique que celui de Sigwart et de Paulsen. Son principal caractère et son intérêt consistent en ce qu'il est surtout épistémologique. La plus grande partie du premier article est consacrée à une étude critique sur Bradley; le second à une discus-

sion de l'humanisme et du pragmatisme (Schiller, W. James). L'auteur conclut à une solution éclectique entre les deux doctrines énoncées dans le titre de son essai.

SCHILLER. *Empirisme et absolu.* — Cet article du champion principal de l' « Humanisme » est une critique de la métaphysique de Taylor, et des thèses principales de son livre « Elements of Metaphysics ».

ROBERTS. *Vues de Platon sur l'immortalité de l'âme.* — Les « réminiscences » de Platon doivent s'interpréter, au moins du point de vue moderne, comme étant plutôt des « prémonitions » et comme se rapportant au futur plutôt qu'au passé.

B. RUSSELL. *La dénotation.* — Une phrase dénote par la seule vertu de sa forme : une phrase peut dénoter quelque chose ou rien ; dénoter un objet défini ; être équivoque. Après avoir posé ces trois cas, l'auteur fait remarquer que la dénotation importe beaucoup non seulement dans la logique et les mathématiques, mais aussi dans la théorie de la connaissance. Le résultat de sa théorie de la dénotation est que « là où il y a quelque chose dont nous n'avons pas une connaissance immédiate, mais seulement une définition par phrases dénotantes, les propositions dans lesquelles les choses sont introduites au moyen de phrases dénotantes, ne contiennent pas réellement cette chose comme constituant, mais contiennent à sa place les constituants exprimés par les divers mots de la phrase dénotante ».

BOYCE GIBSON. *La prédétermination et l'effort personnel.* — Il s'agit du conflit entre la connaissance et la volition. L'auteur s'attache principalement aux deux points suivants : 1° la connaissance a sa racine dans la volition; 2° cette vue ne donne pas la solution cherchée; ce n'est que le premier pas; elle est dans la distinction, fermement affirmée entre la connaissance des objets et la connaissance de soi-même. Beaucoup de critiques dirigées contre l'hégélien Mac Taggart.

MELLONES. *L'humanisme est-il un progrès philosophique?* — Après des discussions qui recommencent toujours sur cette doctrine et sur les ambiguités qu'elle renferme, l'auteur dit « que l'Humanisme ne nous a pas délivrés de la fatale ambiguité dans laquelle l'idéalisme hégélien nous a laissés ».

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. BINET. — *L'âme et le corps.* In-12, Paris, Flammarion.
Dr BINET-SANGLÉ. — *Les prophètes juifs : études de psychologie morbide.* In-12, Paris, Dujarric.
MORACHE. — *La Responsabilité.* In-16, Paris, F. Alcan.
VIAL. — *Les Erreurs de la science.* In-8, Paris (chez l'auteur).
FÉLIX (Pierre). — *La Contre-Révolution.* In-8, Paris (Librairie des Saints-Pères).

Claparède. — *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale.* In-18, Genève, Kundig.

C. Granier. — *La femme criminelle.* In-12, Paris, Doin.

Duhem. — *La théorie physique : son objet et sa structure.* In-8, Paris, Chevalier et Rivière.

Chide. — *L'idée de rythme.* In-8, Digne, Chaspoul.

Foucher de Careil. — *Mémoire sur la Philosophie de Leibniz.* 2 vol. in-8, Paris, Rudeval.

A. Fouillée. — *Les éléments sociologiques de la morale.* In-8, Paris, F. Alcan.

Michelet. — *Maine de Biran.* In-12, Paris, Blaud.

Ch. Renouvier. — *Critique de la doctrine de Kant*, publiée par L. Prat. In-8, Paris, F. Alcan.

Couailhac. — *Maine de Biran.* In-8, Paris, F. Alcan.

Titchener. — *Experimental Psychology : Quantitative.* 2 vol. in-8, Macmillan, New-York, London.

Nearl. — *Psychology of Beauty.* In-12, Boston, Houghton Mifflin and C°.

Lester Ward. — *Sociologie pure*; trad. de l'anglais. 2 vol. in-8, Paris, Giard et Brière.

Kronthal. — *Der Seelenbegriff.* In-8, Iena, Fischer.

Erdmann (Benno). *Inhalt und Geltung der Kausalgesetzes.* In-8, Halle, Niemeyer.

Adler. — *Die Metaphysik in der Ostwaldischen Energetik.* In-8, Leipzig, Reisland.

Th. Lipps. — *Psychologische Untersuchungen.* In-8, Leipzig, Engelmann.

Eucken. — *Beiträge zur Geschichte der Philosophie.* In-8, Leipzig.

Balloni Filippi. — *La Kathaka-Upanishd ed il panteismo indiano.* In-8, Pisa, Orsolini.

Renda. — *Le Passioni.* In-12, Torino, Bocca.

Cesca. — *Le antinomie psicologiche e sociali dell'educazione.* In-12, Messina, Trimarchi.

Brenes Mesen. — *La Volondad en los microorganismos.* In-8, San José, Costa-Rica. Alsena.

Segra. — *La pedagogia di Spencer.* In-12, Torino, Clausen.

Alvas de Magalhaes. — *Nova lei do systema do mundo.* In-8, Porto, Chardron.

R. Senet. — *Patologia del instinto de conservacion.* In-8, Buenos-Ayres, Cabaut.

La troisième Table des Matières de la *Revue philosophique*, par M. Clavière, professeur de philosophie au Collège de Dunkerque, est sous presse et paraîtra très prochainement. Elle comprend la période de 1896-1905 et complète les trente ans de notre périodique.

On annonce la publication à Boston (Birchard and C°) d'une Revue bi-mensuelle : *The Journal of abnormal Psychology*, dirigé par Morton Prince et Boris Sidie. Ce journal paraîtra le 1er janvier 1906.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

TRAJET DE JOUR en 8 h. 1/2 (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'Ile de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide-illustré du réseau de l'Ouest*, vendu **0 fr. 30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

CHEMINS DE FER DU NORD

PARIS-NORD A LONDRES (VIA CALAIS OU BOULOGNE.)

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens

VOIE LA PLUS RAPIDE

Services officiels de la Poste *(viâ Calais).*

La gare de Paris-Nord, située au centre des affaires, est le point de départ de tous les grands express européens pour l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, le Danemark, la Suède, la Norvège, l'Allemagne, la Russie, la Chine, le Japon, la Suisse, l'Italie, la Côte d'Azur, l'Égypte, les Indes et l'Australie.

Carnets de Voyages circulaires

A PRIX RÉDUITS

EN FRANCE ET A L'ÉTRANGER

avec itinéraire tracé au gré des voyageurs

La Compagnie du Nord délivre toute l'année des Livrets à coupons à prix réduits permettant aux intéressés d'effectuer à leur gré un voyage empruntant à la fois les réseaux français métropolitains, algériens et tunisiens, les lignes de chemins de fer et les voies navigables des pays Européens désignés ci-après : ALLEMAGNE, GRAND-DUCHÉ DE LUXEMBOURG, AUTRICHE-HONGRIE, ROUMANIE, BOSNIE, BULGARIE, SERBIE, ROUMÉLIE, TURQUIE, BELGIQUE, PAYS-BAS, SUISSE, ITALIE, DANEMARK, SUÈDE, NORVÈGE ET FINLANDE.

Les conditions principales d'émission de ces livrets sont les suivantes :

L'itinéraire doit ramener le voyageur à son point de départ initial. Il peut affecter la forme d'un voyage circulaire ou celle d'un aller et retour.

Le parcours à effectuer sur les réseaux ou par les voies navigables des pays indiqués ci-dessus (France et Étranger) ne peut être inférieur à 600 kilomètres. La durée de validité des livrets est de 45 jours lorsque le parcours ne dépasse pas 2.000 kilomètres ; elle est de 60 jours pour les parcours de 2.000 à 3.000 kilomètres, et de 90 jours au-dessus de 3.000 kilomètres.

Dans aucun cas la durée de validité ne peut être prolongée ni l'itinéraire modifié.

Les enfants âgées de moins de 4 ans sont transportés gratuitement s'ils n'occupent pas une place distincte ; au-dessus de 4 ans jusqu'à 10 ans, ils bénéficient d'une réduction de moitié.

Il n'est accordé aucune gratuité pour le transport des bagages enregistrés.

Aucune réduction sur les prix de ces livrets n'est accordée pour les voyages effectués en groupe ou les voyages de famille.

Ces livrets doivent être demandés à l'avance *sur des formulaires ad hoc* et au moyen de cartes, tarifs et documents tenus à la disposition des intéressés dans *toutes les gares et stations françaises ou étrangères* faisant partie des pays européens désignés ci-dessus.

Ces demandes doivent comporter la liste exacte des villes à visiter et l'indication des itinéraires choisis.

Il est exigé des voyageurs, au moment de la demande, le dépôt d'une provision de 3 francs par livret. Cette somme est déduite du prix lorsque le voyageur prend possession de ce livret.

Pour déterminer l'itinéraire de son voyage, il est recommandé au voyageur de consulter, au préalable, les Indicateurs des Chemins de fer et des lignes de navigation. Ces documents seuls donnent en effet, exactement les renseignements qu'il est important de connaître (correspondances les plus rapides, voitures directes, voitures-lits ou wagons-restaurants, trains à intercirculation). En raison des communications plus rapides qui peuvent exister par des itinéraires détournés, la route kilométriquement la plus courte n'est pas toujours en effet, la plus avantageuse.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] — Puyôo-Bayonne-Dax, ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau[1] — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

DURÉE DE VALIDITÉ : **30** JOURS (non compris le jour du départ).

Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La ompagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 1481-05.

FELIX ALCAN, ÉDITEUR

LES MAITRES DE LA MUSIQUE

ÉTUDES D'HISTOIRE ET D'ESTHÉTIQUE

Publiés sous la direction de **M. Jean CHANTAVOINE**

Chaque volume in-16, de 250 pages environ........................ **3 fr. 50**

Vient de paraître :

PALESTRINA, par MICHEL BRENCK.
(Ouvrage honoré d'une souscription du Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts.)

Sous presse :

César Franck, par VINCENT D'INDY.
Bach, par ANDRÉ PIRRO.

En préparation :

Grétry, par PIERRE AUBRY. — **Mendelssohn**, par CAMILLE BELLAIGUE. — **Beethoven**, par JEAN CHANTAVOINE. — **Orlande de Lassus**, par HENRY EXPERT. — **Wagner**, par HENRI LICHTENBERGER. — **Berlioz**, par ROMAIN ROLLAND. — **Gluck**, par JULIEN TIERSOT, etc., etc.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE. N° 2 FÉVRIER 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1906

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] **— Puyôo-Bayonne-Dax,** ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] **— Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau**[1] **— Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse**[2] **— Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).
Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La ompagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1481-05.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

VIENNENT DE PARAITRE :

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Les éléments sociologiques de la morale, par **A. FOUILLÉE**, de l'Institut. 1 vol. in-8 ... 7 fr. 50

Critique de la doctrine de Kant, par **Ch. RENOUVIER**, de l'Institut. Publié par Louis Prat. 1 vol. in-8 ... 7 fr. 50

Le succès, Auteurs et public. Essai de critique sociologique, par **G. RAGEOT**, 1 vol. in-8 ... 3 fr. 75

Le caractère empirique et la personne. Du rôle de la volonté en psychologie et en morale, par **L. PRAT**, docteur ès lettres. In-8. 7 fr. 50

Paraîtront en Janvier et Février

Le rêve. Recherches et observations, par **M. FOUCAULT**, docteur ès lettres, professeur au lycée de Nevers. 1 vol. in-8 ... 5 fr.

Les éléments de l'esthétique musicale, par **H. RIEMANN**, professeur à l'Université de Leipzig. Traduit de l'allemand par G. Humbert. In-8. 5 fr.

Les crises belliqueuses du peuple anglais, par **J. BARDOUX**. 1 vol. in-8 ... 7 fr. 50

Les principes des mathématiques, par **L. COUTURAT**. 1 vol. in-8 ... 5 fr.

La psychologie des individus et des sociétés selon Taine, Historien des littératures, par **P. LACOMBE**. 1 vol. in-8 ... 7 fr. 50

Questions esthétiques et religieuses, par **P. STAPFER**, doyen honoraire de la Faculté des Lettres de Bordeaux. 1 vol. in-8 ... 3 fr. 75

L'expérience religieuse, par **W. JAMES**. Trad. par Frank Abauzit. Préf. de M. *E. Boutroux*. gr. in-8. 10 fr.

Les deux Frances et leurs origines historiques, par **P. SEIPPEL**, prof. à l'École polytechnique fédérale suisse. In-8 7 fr. 50

Maine de Biran, par **M. COUAILHAC**, docteur ès lettres. 1 vol. in-8 de la collection *Les grands philosophes*. 6 fr.

Essais socialistes. L'alcoolisme. La religion. L'art, par **E. VANDERVELDE**, membre du parlement de Belgique. 1 vol. in-8, cart ... 6 fr.

Histoire de l'instruction et de l'éducation, par **F. GUEX**, Professeur de pédagogie à l'Université de Lausanne. In-8, avec figures. 6 fr.

L'imitation de Jésus Christ. Traduction nouvelle, par **Joseph FABRE**. 1 vol. in-8 ... 6 fr.

Mélanges d'histoire littéraire, publiés sous la direction de M. le prof. **A. LANSON**, par MM. Fréminet, Dupin et Des Cognets. *Les sources grecques des Trois Contes. — La chronologie des Contemplations. — Les manuscrits de Lamartine conservés à la Bibliothèque Nationale*. 1 vol. gr. in-8 ... 6 fr 50

Histoire des rapports de l'église et de l'état en France (1789-1870), par **A. DEBIDOUR**, inspecteur général de l'Instruction publique, 1 fort vol. in-8 ... 12 fr.

Sous presse :

Les rapports de l'église et de l'état en France sous la troisième République (1870-1906), par Le Même, 2 vol. in-8.

Après la séparation. Enquête sur l'avenir des églises, par **H. CHARRIAUT**. 1 vol. in-16 ... 3 fr. 50

Bismarck et son temps. II. L'action, 1862-1870, par **P. MATTER**. 1 vol. in-8 ... 10 fr.

Précédemment paru : La préparation, 1815-1862, 1 vol. in-8 ... 10 fr.

PRAGMATISME ET PRAGMATICISME

I

La philosophie, telle qu'elle a été pratiquée au XIXe siècle et telle qu'elle l'est encore généralement, donne souvent des inquiétudes à ceux qui la cultivent et de la défiance à ceux qui la voient du dehors. Elle reste entourée d'une considération officielle, mais l'opinion publique la traite volontiers comme une survivance. Les savants ont deux manières de s'en moquer : la première est de la laisser à ses exercices et d'avancer dans leurs découvertes en dehors d'elle; la seconde, qui est plus subtile, est de philosopher eux-mêmes à leurs moments perdus, de faire accueillir leurs menus propos avec respect, quelquefois avec admiration, par les philosophes professionnels, et de montrer ainsi que l'enseignement de la philosophie est sans doute une fonction utile, mais que la philosophie n'est pas un savoir : car il n'y existe pas de *compétence*. Tout esprit de valeur y entre de plain-pied, et s'y trouve aussitôt de pair avec les hommes du métier. S'il est de plus un savant, il leur est même supérieur, en ce qu'il a non seulement des connaissances précises, mais l'aisance qu'en donne le maniement quotidien, chose essentielle et qui manque nécessairement aux autres; et il n'a même pas l'obligation d'appendre une terminologie spéciale, puisque jusqu'à ces derniers temps il était entendu qu'il n'y en avait pas, et que la liberté du penseur était perdue, si les mots ne gardaient pas, sous sa plume, toute la souplesse et l'élasticité de la langue commune.

Comment on en était venu là, je ne veux pas pour le moment en chercher les causes. Il y a eu, de la part des individus, négligence, littérature, et quant-à-soi; il y a eu surtout des circonstances politiques, qui ont entretenu d'une façon factice la vitalité de cette philosophie, en lui demandant la direction intellectuelle et la fermentation morale que la religion devenait de moins en moins apte à fournir. « Traiter également les différentes opinions religieuses *ou philosophiques* » est devenu formule courante dans les débats parlementaires. Le besoin est si urgent qu'il fait passer n'importe

quel produit. Et je crois bien qu'il y a eu là une des grandes raisons qui, faisant du philosophe un théologien-artiste, ont encouragé le goût de construire et d'argumenter, de rechercher éternellement une vérité pour laquelle on exige des conditions si absolues qu'on est assuré d'avance contre le péril de jamais la découvrir. Nous avons eu, en France, de beaux spécimens de cette culture sur le terrain du concours général et même du doctorat. C'est le temps où un jeune normalien, à qui l'on demandait pourquoi il avait choisi la philosophie, répondait : « Parce que c'est ce qu'il y a de plus littéraire ». L'art philosophique dônnait sa fleur.

Il s'est heureusement trouvé quelques esprits, amenés à la philosophie par son affinité matérielle avec les sciences, qui ont fini par en avoir assez de ces finesses, et par crier rustiquement : « Le roi est tout nu! » Quelques-uns y avaient été pris au piège et s'en seraient volontiers évadés s'il n'était pas difficile de changer sa vie; d'autres venaient du dehors, et en ressortaient avec déception. Le pragmatisme (ou du moins une des formes du pragmatisme) me semble être né de ce sentiment. Penser de bonne foi, ne plus chercher pour chercher, vouloir aboutir; et par suite changer le *standard* de la vérité métaphysique : voilà l'esprit qui a fait naître cette nouvelle philosophie. « Quelle est la raison d'être de votre doctrine, demande à M. Ch. Peirce un interlocuteur imaginaire. Quel avantage en attendez-vous? — Elle servira, répond-il, à montrer que presque toutes les propositions de métaphysique ontologique sont, les unes un fatras vide de sens, où l'on définit un mot par des mots, ceux-ci par d'autres mots, et ainsi de suite, sans atteindre jamais aucune conception réelle; — les autres, de parfaites absurdités. De sorte, qu'une fois tous ces vieux déchets balayés, ce qui restera de la philosophie sera une série de problèmes accessibles selon la méthode expériencielle des vraies sciences; et l'on pourra découvrir la vérité sur chacun d'eux sans ces interminables malentendus et disputes qui ont fait de la plus haute des sciences positives un pur amusement pour les esprits oisifs, une sorte de jeu d'échecs, dont le but est le plaisir de discuter, et dont la méthode est purement livresque[1]. » — « Il n'est

1. Charles S. Peirce, *What pragmatism is*; *Monist*, avril 1905, p. 171. — On sait que M. Ch. S. Peirce est le créateur du pragmatisme. Il l'a exposé d'abord dans un article de la revue *Popular Science Monthly* (janvier 1878) ayant pour titre : *How to make our ideas clear*. On en trouvera la traduction dans la *Revue philosophique* du 1er décembre 1878 et du 1er janvier 1879, avec celle d'un autre article plus ancien du même auteur sur la *Logique de la Science*, qui est très caractéristique de ses intentions. Il ne s'y servait pas encore du mot *pragmatisme*, mais dès cette époque il l'employait dans la conversation, et il s'est

pas rare, écrivait-il de même en 1878, de trouver parmi les dilettanti des hommes qui ont tellement perverti leur pensée qu'ils paraissent fâchés en songeant que les questions, sur lesquelles ils aiment à exercer la finesse de leur esprit, peuvent finir par être résolues. Une découverte positive, qui met hors des débats littéraires un de leurs sujets favoris, rencontre chez eux un mauvais vouloir mal déguisé. Une pareille tendance est une véritable débauche de l'esprit[1]. »

Dès lors, qu'est-ce que la vérité, — la bonne vérité vraie, — celle que nous savons atteindre dans une observation bien faite, — et quel est le critérium de cette vérité ?

A la base de notre méthode est le fait que nous avons des *convictions*. Je traduis ainsi *belief*, bien qu'on rende habituellement ce mot par *croyance*[2]. Mais M. Peirce a signalé d'avance l'équivoque qui en résulte, et qui a été l'un des grands moyens d'altération du pragmatisme : « It is necessary to say that *belief* is troughout used merely as the name of the contrary to doubt, without regard to grades of certainty nor to the nature of the propositions held for true, i. e. *believed*[3] ». Ce serait proprement certitude, si l'on

répandu par là d'une façon anonyme, en particulier sous le patronage de M. W. James. M. Peirce ne l'a imprimé lui-même pour la première fois qu'en 1902, pour l'article qui porte ce titre dans le *Dictionnaire* de Baldwin, et sur la demande expresse qui lui en avait été faite par celui-ci (*What pragmatism is*, p. 166). — Chose curieuse, le subtil et profond auteur de l'*Action*, M. Maurice Blondel, a été amené à se servir de ce mot sans connaître l'emploi qu'en faisaient les Américains. Dans une séance de la Société de philosophie (29 mai 1902), je m'étais servi, pour caractériser sa doctrine, du terme *Alogisme*; il protesta contre ce mot, qu'il trouvait tout à fait impropre, et proposa le terme *pragmatisme* (Voir *Bulletin de la Soc. de philos.*, vol. 1, p. 191-192). Récemment, quand le mot devint populaire, je lui demandai s'il l'avait emprunté ou créé, et voici ce qu'il me répondit : « Je me suis proposé à moi-même le nom de pragmatisme en 1888 et j'ai eu la conscience nette de le forger, n'ayant jamais rencontré ce mot, qui depuis quelques années a été employé en Angleterre, en Amérique, en Allemagne, en Belgique... Dans l'*Action* (p. 204 et passim) j'ai indiqué la différence entre πράξις, πρᾶγμα, ποιήσις. Et si j'ai choisi le nom de *pragmatisme* c'est afin de spécifier le caractère précis de mon étude. » Ce pragmatisme de M. Blondel repose sur un tout autre principe que celui de M. Peirce : il consiste à montrer, dans l'action, quelque chose de supra-phénoménal, auquel nous ne pouvons nous soustraire, et dont l'analyse nous entraine forcément, si nous voulons être logiques, jusqu'à la nécessité de la foi religieuse. « Par son action volontaire, l'homme dépasse les phénomènes; il ne peut égaler ses propres exigences; il a en lui plus qu'il ne peut employer seul (324). » Cette apologétique rejoint sans doute, en définitive, celle qu'on a tirée du pragmatisme anglo-américain. Elle me semble pourtant en différer d'une façon profonde par son esprit et sa méthode. C'est pourquoi je ne cherche pas à la classer dans le courant des doctrines en question. Ce sont deux fleuves parallèles qui ne se rejoignent qu'à leur embouchure.

1. Comment rendre nos idées claires, *Rev. phil.*, 1879, I, 45.
2. C'est celui qui a été employé dans les articles de la *Revue philosophique*.
3. *Ibid.*, 168.

entendait ce mot en un sens franchement subjectif, et si l'on admettait qu'on peut, étant certain, se tromper.

Or, des certitudes de ce genre, nous en avons. Si nous n'en avions pas, la philosophie ne commencerait jamais. C'est une plaisanterie que de vouloir nous faire mettre en doute, comme Descartes ou Kant, ce que nous ne mettons jamais en doute réellement, et dans l'action. Il y a des hommes; ils agissent, désirent, échouent, réussissent; ils luttent, ils communiquent, ils s'accordent. Tout cela est vrai ; on est fou si l'on en doute. Voilà d'où il faut partir. — Cette méthode, qui rappelle assez, dans un autre plan, la réflexion *ad datae verae ideae normam*, nous conduit à découvrir que toute conception, toute pensée, *n'est* rien de plus que la somme de toutes ses applications passées, présentes ou possibles.

La règle fondamentale de la méthode pragmatique se formule en un canon précis, où l'on ne trouve guère d'autre différence, d'un article à l'autre, que l'emploi de la première ou de la seconde personne : « Consider what effects that might conceivably have practical bearings you conceive the object of your conception to have : then your conception of those effects is the whole of your conception of the object [1]. » Il en résulte que « l'âme et l'intérêt de la pensée ne peuvent jamais, quoi qu'on fasse, tendre à autre chose qu'à produire une conviction (*belief*); la conviction est la cadence qui termine une phrase musicale dans cette symphonie qu'est notre vie intellectuelle. La pensée en mouvement a donc, pour seule raison d'être, d'atteindre la pensée en repos. Alors, quand ce que nous pensons d'un objet est arrêté dans une conviction, notre action sur cet objet peut commencer d'une façon ferme et sûre. Les convictions, en un mot, sont réellement des règles pour l'action, et toute la fonction de penser n'est qu'un moment dans la production d'habitudes d'action. S'il y avait la moindre partie d'une pensée qui ne fît pas de différence dans les conséquences pratiques de cette pensée, cette partie serait absolument insignifiante, elle ne ferait pas partie de la pensée... Pour développer le sens (*meaning*) d'une pensée, nous n'avons qu'à déterminer quelle conduite elle est propre à produire; cette conduite est pour nous sa seule signification [2]. Et le fait tangible qui est à la racine de toutes nos distinctions, si subtiles qu'elles soient,

1. C. S. Peirce, *What pragmatism is*, 171. — *Baldwin's dictionary*, V° PRAGMATISM. — *Popular Science*, janvier 1878, 287. — W. James, *The pragmatic method*, *The Journal of philosophy*, 9 décembre 1904, 673-674.

2. *Meaning*, *significance* disent un peu plus que *sens* et *signification*. Dans *meaning* il y a l'idée d'intention, de but; dans *significance*, celle d'importance, de valeur; cf. *insignifiant*.

est qu'il n'en est aucune d'un ordre tellement élevé qu'elle consiste en autre chose qu'en une différence possible dans la pratique. Pour atteindre une clarté parfaite dans nos pensées sur un objet, nous n'avons qu'à considérer quels effets concevables cet objet peut impliquer dans l'ordre pratique, c'est-à-dire quelles sensations nous pouvons en attendre et quelles réactions nous devons préparer[1]. »

Tel est le premier élément commun du pragmatisme de Peirce et du pragmatisme de James : révolte contre le dilettantisme philosophique, revendication d'une homogénéité stricte entre la vérité scientifique et la vérité philosophique, expériencialisme absolu. (James, avant d'adopter le mot *pragmatisme*, acceptait l'expression d'empirisme radical, *radical empiricism*). Voici encore une conséquence sur laquelle tous deux, je crois, sont aussi d'accord. Dire que toute l'essence d'une pensée ne consiste que dans l'expérience c'est rejeter toute idée, wolfienne ou kantienne, d'une raison pure s'exprimant elle-même par des axiomes évidents. Car, s'il en était ainsi, il y aurait une vérité qui consisterait dans la nature de l'esprit humain, et non dans une différence possible de perceptions. Bien plus, la dispute même du rationalisme leibnizien et du criticisme deviendrait ici un pur non-sens, puisque jamais on ne pourrait trouver une expérience qui fût différente selon que le principe de causalité serait une pensée de Dieu gouvernant l'univers, ou seulement une loi de l'esprit humain. Il semble donc que ce critérium nous rejette en plein dans le vieil empirisme. Mais il n'est plus viable : car sceptiques et rationalistes se sont fait contre lui un tel arsenal d'arguments qu'il ne peut pas montrer la tête sans être immédiatement criblé à mort. Le lien de la causalité, avec la « dignité » spéciale qu'il implique, comme disait Kant, peut-il être saisi comme une donnée de la connaissance sensible? Jamais. Tout ce qu'on peut faire est de constater des successions individuelles et tout au plus des classes de successions : par exemple que jusqu'à présent tout phénomène de la classe *a* a été suivi par un phénomène de la classe *b*. Et puis après? Qu'en conclure pour demain? Rien du tout, évidemment.

Voilà l'argument péremptoire et classique que Peirce et James n'acceptent pas. *Negant majorem* : à savoir que nous ne puissions percevoir que des choses individuelles. « Vous parlez d'une expérience en elle-même, et vous insistez sur cet *en elle-même*; vous

1. W. James, *The pragmatic method*; *Journal of philosophy*, 8 décembre 1904, p. 673-674. — Résumé de *How make our ideas clear* de Peirce. Voir *Revue philosophique*, 1879, I, 39 et suiv.

pensez évidemment à chaque expérience comme isolée de toute autre. C'est que vous n'avez pas réfléchi que toute série ordonnée d'expériences constitue elle-même une expérience unique. Quels sont les éléments essentiels d'une expérience? D'abord, naturellement, un expérimentateur en chair et en os; en second lieu, une hypothèse à vérifier, c'est-à-dire une proposition relative à l'univers environnant l'expérimentateur, ou à quelque partie bien définie de cet univers, et n'ayant pour objet que d'en affirmer ou d'en nier quelque possibilité ou quelque impossibilité d'expérience. Le troisième ingrédient indispensable est un doute sincère dans la pensée de l'expérimentateur, quant à la vérité de son hypothèse. Passons sur quelques ingrédients où il n'est pas nécessaire d'insister, le but, le plan, la décision, nous arrivons à l'acte par lequel l'expérimentateur choisit certains objets « identifiables » pour opérer sur eux. Vient ensuite l'*action* externe, ou quasi externe, par laquelle il modifie ces objets. Puis vient la *réaction* subséquente du monde sur l'expérimentateur, sous forme de perception; et celui-ci reconnaît finalement ce que lui a enseigné son expérience... En représentant le pragmaticiste [1] comme faisant consister le sens rationnel dans une expérience, dont vous parlez, vous, comme d'un événement passé, vous vous méprenez absolument sur son attitude d'esprit. Ce n'est pas dans *une* expérience mais dans un *phénomène expérimental* que consiste ce sens rationnel. Quand un expérimentaliste parle d'un phénomène, « le phénomène de Hall », « le phénomène de Zeemann » et sa modification, « le phénomène de Michelson » ou « le phénomène de l'échiquier », il n'a pas en vue un événement particulier qui est arrivé *jadis* à quelqu'un, dans le passé mort, mais quelque chose qui *doit sûrement* arriver à n'importe qui, dans le futur vivant, s'il se place dans certaines conditions. Un phénomène consiste dans ce fait que quand un expérimentaliste agira selon un certain schème qu'il a dans l'esprit, alors arrivera quelque chose d'autre, qui confondra le doute des sceptiques comme le feu du ciel descendant sur l'autel d'Elie [2] ».

Le pragmatisme est donc un réalisme. Et, de fait, si l'on ne met pas le général dans l'esprit de l'homme, il faut bien qu'il soit dans la nature. D'autre part, il est bien difficile et peut-être même contradictoire de le mettre *seulement* dans l'esprit de l'homme : car il s'agit de l'esprit de l'homme individuel, cela ne nous avance à rien; et s'il s'agit de l'esprit humain, en général, n'est-il pas évi-

1. Ce mot sera expliqué plus loin,
2. *What pragmatism is*, 173.

dent que nous concevons une nature dont cet esprit humain fait partie, et qui est, par conséquent, douée par elle-même de propriétés générales? L'esprit humain, fût-il métaphysiquement unique, ou fût-il considéré *in abstracto* dans sa fonction de juger, comme le fait Kant, il n'en reste pas moins que les réalisations de cet esprit sont individuelles, multiples et analogues; il y a là une de ces vérités primitives dont il est impossible, selon la méthode pragmatiste, de douter de bonne foi, et qu'implique la position même de tous nos problèmes relatifs à la connaissance. Ainsi l'on n'échappe pas à la nécessité de mettre le général dans les choses; la possibilité de l'y trouver par expérience est comprise dans les postulats implicites sans lesquels on ne pourrait prononcer le premier mot de la science ou de la philosophie.

L'empirisme radical de W. James, pour lequel il a accepté le nom de pragmatisme, adopte la même vue. Il l'a exposé dans *A world of pure experience* et dans *The thing and its relations* [1].

Il est nécessaire que les relations liant les expériences soient elles-mêmes objet d'expérience, et toute relation qui est « expérience » doit être comptée pour aussi *réelle* que n'importe quel autre élément du système. L'erreur fondamentale est d'oublier que tout se tient, et que par abstraction seulement on peut parler d'*un* fait ou d'*un* objet. Le nominalisme de Berkeley, l'affirmation de Hume, que tous nos objets de perception sont « aussi distincts et séparés que s'ils n'avaient aucun lien entre eux », James Mill niant que des semblables aient rien qui leur appartienne « réellement » en commun, la résolution du lien causal en consécution habituelle, la théorie de Stuart Mill que les choses physiques et les personnalités sont composées de possibilités discontinues, enfin la pulvérisation générale de toute l'expérience par l'association et la théorie de l'atomisme mental (*the mind dust theory*), voilà les résultats de ce faux départ [2].

Le pragmatisme aussi reconnaît l'existence du particulier. Mais c'est un particulier ouvert, et non pas formé de monades closes. Le seul fait de faire partie d'un même monde est déjà une

1. *Journal of philosophy, psychology and scientific methods*, sept. et oct. 1904, janvier 1905.

2. On oppose souvent, dans l'enseignement et dans les conversations philosophiques, l'esprit, où tout se tient, à la matière, où règne la discontinuité; ou plutôt l'on oppose par ce caractère la science de l'esprit à la science des choses physiques. C'est une illusion : le *tout tient à tout* n'est pas moins vrai en physique qu'en psychologie. Et réciproquement, les articulations naturelles qui divisent le réel sans le trancher existent aussi bien dans l'objet de la psychologie que dans celui de la physique. Elles y sont seulement moins nettes que dans les parties des sciences « extérieures » où elles apparaissent le mieux.

communauté que nous fournit l'expérience. Près, loin, venant, partant, contre, parceque, pour, par, mien, même, autre, — tout cela correspond à des états de conscience qui, pour ne pas être réductibles à des objets de perceptions, n'en sont pas moins aussi réellement éprouvés que du rouge ou du chaud. Le *stream of consciousness* a pour exacte contre-partie la continuité de l'objet connu, ou plutôt l'un et l'autre ne sont qu'une seule et même continuité. Notre vie psychique est identique par son contenu à notre idée du monde. La relation même de connaissant et de connu n'est pas une relation transcendante qui coupe le réel en deux masses nettes. Elle n'est que l'une des plus importantes parmi les veines qui se dessinent (et qui se modifient plus ou moins lentement) dans le bloc total des choses. L'expérience grandit par ses bords, comme une culture dans une cuve. Chacun de ses états en fait pousser un autre, et le mouvement par lequel elle prolifère trace, suivant les cas, une liaison ou une division. Il en est de toutes choses comme du présent même de notre existence : un néant, du point de vue abstrait, le point-limite insaisissable du passé et de l'avenir; du point de vue concret, toute la réalité vécue.

Mais cette expérience pure, avec laquelle il faut toujours revenir prendre contact, diffère pourtant beaucoup de ce que nous appelons communément le vrai ou le réel; elle peut se sentir, mais dans la mesure précise où l'on se confond avec elle, on ne la pense pas, et même on ne la connaît pas comme réalité. Pourquoi n'y plongeons-nous pas tout entiers et pourquoi en tirons-nous une représentation intellectuelle du monde, où l'unité primitive est décomposée, puis recomposée, la masse donnant naissance à des choses distinctes et la distinction de ces choses étant intégralement compensée (dans la science idéale) par l'établissement de relations qui les unissent en tout sens?

« A cela, dit W. James, le Rationalisme et le Pragmatisme donnent deux réponses différentes.

» Parce que, dit le rationaliste, la vie théorique est un absolu; son intérêt est un impératif. Comprendre est le devoir de l'homme; si quelqu'un le met en question, il n'est pas nécessaire de le lui prouver par un argument, car, par le fait seul d'argumenter, il abandonne sa thèse.

» Parce que, dit le pragmatiste, notre milieu nous tue aussi bien qu'il nous soutient, et parce que la tendance de l'expérience toute brute à supprimer l'expérimentateur est atténuée précisément dans la mesure où les éléments de cette expérience qui influent sur la

vie pratique sont dégagés par l'analyse de la continuité primitive, fixés par des mots, accouplés l'un à l'autre, de telle façon que nous puissions savoir ce qui est dans l'air, et réagir à temps. Si l'expérience pure, dit le pragmatiste, avait toujours été parfaitement hygiénique, le besoin ne se serait jamais fait sentir d'isoler ou de traduire par des mots aucun de ses éléments. Nous aurions éprouvé les choses sans rien articuler, et nous en aurions joui sans raisonner. Ce fait de s'appuyer sur la *réaction*, dans l'explication pragmatiste, implique qu'en intellectualisant une expérience relativement pure, nous devons le faire dans l'intention de revenir ensuite à cette réalité pure, de redescendre au niveau du concret; et que si un esprit reste perché parmi des termes abstraits et des relations générales, s'il ne rentre pas avec ses conclusions en quelque point particulier du courant immédiat de la vie, il manque à accomplir sa fonction, et laisse sa carrière normale inachevée[1]. »

Mais ce n'est pas encore là toute la définition de la pensée. Car le pragmatisme admet, comme une de ces vérités dont on ne doute jamais de bonne foi, et qui par conséquent sont le point de départ de toute recherche, la multiplicité des êtres pensants, et ce postulat qu'un même monde peut être connu par plusieurs esprits. Nous rejoignons ainsi la définition que donnait M. Peirce de la réalité dans *How make our ideas clear*. L'idée de réalité, comme toute autre idée, ne consiste que dans les effets perceptibles particuliers qu'elle implique. Quels sont-ils? Essentiellement de mettre fin à la controverse, une fois connue la chose que nous appelons vraie ou réelle. « Un savant peut chercher quelle est la vitesse de la lumière en étudiant les passages de Vénus et les aberrations des étoiles; un autre, en observant les oppositions de Mars et les éclipses des satellites de Jupiter; un troisième emploiera la méthode de Fizeau; un autre celle de Foucault; un autre encore fera usage

1. *The thing and its relations*, 31. — L'article est en partie consacré à réfuter l'argumentation purement logique de M. Bradley contre cette thèse. L'auteur y annonce d'ailleurs qu'il reviendra dans un prochain article sur cette question, « which seems to me, dit-il, to offer other difficulties much harder for a philosophy of pure experience to deal with than any of absolutism's dialectic objection » (41). — Et de fait, c'est là qu'est, à mon sens, l'insuffisance de ce point de vue. Si la multiplicité des esprits individuels est admise, nous avons une autre raison pratique de penser que la défense de notre vie matérielle; et même, pour être strict, en quoi la défense contre les dangers du milieu implique-t-elle la nécessité « d'intellectualiser » l'expérience pure? N'aurions-nous pas pu aussi bien nous adapter inconsciemment et, comme dit M. W. James, « unintellectually »? Il n'y a point là de véritable *parce que*. Nous constatons le fait de ce morcellement et de cette unification : mais la théorie pragmatiste nous permet justement de l'admettre d'abord comme expérience sans être obligé pour cela de le justifier, et d'en faire une déduction!

du mouvement des courbes de Lissajoux... Ils pourront d'abord obtenir des résultats différents; mais chacun d'eux perfectionnant sa méthode et ses procédés, les résultats convergeront constamment vers un point central prédestiné... Modification des points de vue, choix d'autres faits comme sujets d'étude, inclination naturelle de l'esprit même, rien ne permet d'échapper à l'opinion fatale [1]. Cette grande loi est contenue dans la notion de vérité et de réalité. L'opinion prédestinée à réunir finalement tous les chercheurs est ce que nous appelons *le vrai*, et l'objet de cette opinion est le réel [2]. »

II

Telle est la ferme et simple doctrine du pragmatisme primitif, que son auteur a appelé lui-même « un *sens-communisme* critique » et dont il a soigneusement montré les ressemblances et les différences avec la vieille doctrine écossaise [3]. Mais ce qu'il rappelle surtout par son ton, quelquefois même par le détail de ses formules, c'est le *De Intellectus Emendatione*. Cette philosophie est toute faite de foi dans la vérité, dans son unité et dans sa puissance, de sévère et tranquille négligence pour « les gens qui semblent croire qu'une controverse ne doit jamais finir, et que l'opinion qui convient à une nature d'homme ne convient pas à une autre [4] ». On l'oppose et elle s'oppose elle-même au rationalisme, parce qu'elle « renvoie au musée des antiques le bric-à-brac des catégories kantiennes [5] ». En ce sens, l'opposition est réelle; mais en ce sens seulement. Appliquez ici encore la méthode de Peirce : prenez le rationalisme dans le sens où il a vraiment une portée pratique, où il représente un caractère intellectuel qui nous fait agir et juger différemment dans les choses de la vie réelle; prenez-le, en un mot, dans le sens ancien et large où il s'oppose au fidéisme et au recours à l'autorité. Y a-t-il alors une doctrine qui mérite mieux d'être appelée *rationaliste* que celle-là?

A peine née pourtant, et quand son nom commençait à peine à

1. « Par fatal, nous entendons simplement ce qui doit inévitablement arriver... c'est une erreur de supposer que le mot fatal ne puisse jamais être exempt d'une teinte de superstition. » (Note de M. Peirce.)
2. *Comment rendre nos idées claires*, 55.
3. Ch. S. Peirce, *The issues of pragmaticisme*; *Monist*, octobre 1905.
4. *Comment rendre nos idées claires*, 55.
5. « Kant's mind is the rarest and most intricate of all possible antique bric-à-brac museum. » W. James, *The pragmatic method*, *Journal of philosophy*, I, 686.

se répandre dans le monde philosophique, elle a subi les plus singulières transformations. Signe de vitalité sans doute, et pour le moins, symptôme du grand besoin de rénovation logique auquel elle répondait. Mais cette prolifération d'idées qui se développent, en se différenciant, sous une même étiquette, ne va pas sans de graves inconvénients : surtout lorsque la différenciation conduit jusqu'à des oppositions radicales, comme c'est ici le cas. Aussi M. Peirce a-t-il récemment pris le parti de prononcer son *Discerne causam meam*. Il en coûte un peu à son âme de père de se séparer du mot *pragmatisme*; mais il sait que quand les enfants sont grands et qu'ils ont de l'avenir, il serait égoïste et maladroit de les tenir en tutelle. Il l'embrasse donc une dernière fois, lui dit adieu et l'abandonne avec un soupçon d'ironie « à ses hautes destinées »; puis, pour servir à exprimer précisément sa propre doctrine, il fait part à ses lecteurs de la naissance du mot *pragmaticisme* « qui est assez laid pour n'avoir rien à craindre des voleurs d'enfants[1] ».

M. W. James est sans doute celui qui est resté le plus voisin du point de vue originel, qu'il a d'ailleurs grandement popularisé. Il se contente même souvent de l'exposer et de le commenter, comme nous l'avons vu il y a quelques instants. Lors même qu'il y change quelque chose, il n'entend pas le contredire, mais le rendre plus large[2]. Au reste, ce serait aller contre ses propres intentions que de lui demander sur ce point un formulaire bien défini. Il conçoit le pragmatisme beaucoup moins comme une doctrine que comme un mouvement d'esprit contemporain; il n'accepte pas plus de le concentrer en une seule thèse qu'il ne voudrait d'une seule rose, fût-ce la plus parfaite, pour résumer toute la floraison du printemps. Il y voit une pensée inductive, qu'il ne faut pas trop presser logiquement si l'on ne veut pas la stériliser. Il faut s'y prêter avec sympathie, en adopter d'abord la tournure, comme font les savants à l'égard d'une théorie nouvelle. Ces grands courants intellectuels contiennent toujours quelque vérité. Leur imperfection formelle fait qu'il est très facile de leur opposer une réfutation logique bien construite et qui paraît irréfutable; ils n'ont rien à y répondre, mais ils grandissent et lui survivent. Si bien que quelques décades plus tard, quand ils se sont éclaircis, quand ils ont trouvé leur vraie forme précise et éliminé les contradictions verbales qu'ils

1. *What pragmatism is*; *Monist*, 1905, 166-167.
2. « This is the principle of Peirce, the principle of pragmatism. I think myself that it should be expressed *more broadly* than M. Peirce expresses it. » (*The pragmatic method*, 674.)

charriaient d'abord, c'est la réfutation qui prend l'air d'une vieillerie et d'un morceau de scolastique[1].

Ce mouvement, entendu au sens large, il le désignerait plus volontiers par le nom d'*humanisme* que lui a donné F. C. S. Schiller, d'Oxford. Il y enveloppe, avec Peirce et lui-même, le professeur Dewey et l'école de Chicago, le professeur J. Royce, qui a toute une métaphysique à lui propre, mais qui la greffe sur la méthode et la tendance pragmatiste. Et il voit là un excellent exemple que tout le monde devrait suivre, au lieu d'insister sur les différences, et de vouloir endiguer le flot. Ne rien nier, absorber ce que l'on peut : voilà la véritable devise philosophique. « Bergson en France, ses disciples, les physiciens Wilbois et Leroy, sont en ce sens des humanistes à outrance. Il me semble aussi que le professeur Milhaud en est un; et si le grand Poincaré ne l'est pas, il ne s'en faut que de l'épaisseur d'un cheveu. En Allemagne le nom de Simmel se présente comme celui d'un humaniste de l'espèce la plus radicale. Mach et son école, Hertz, Ostwald, doivent se classer parmi les humanistes. C'est dans l'air[2]. »

Cette attitude explique, et même justifie, les diverses positions qu'il semble prendre lui-même dans l'affaire. A l'égard de Peirce, il est avancé. Je veux dire qu'il accorde beaucoup à la croyance, non pas seulement au sens très défini que donnait Peirce au mot *belief*, mais encore en ce sens subjectif où la croyance n'a pas d'objet extérieur qui la juge, et qui en soit indépendant. Sa *Volonté de croire*[3] est nettement animée d'un esprit fidéiste. « Il y a des cas, où la foi crée sa propre vérification. » Qu'un homme obligé à faire un saut dangereux, dans une course de montagne, le fasse avec confiance et hardiesse, il réussira. Qu'il ait été mis en défiance de ses forces par une circonstance quelconque, fût-elle purement fortuite, son doute le perdra : il sautera d'une façon hésitante, maladroite, et se rompra le cou. « Croyez et vous serez dans le vrai, car vous vous sauverez. Doutez et vous serez encore dans le

1. W. James, *Humanism and thrut*; *Mind*, octobre 1904. — Cf. du même auteur, et dans la même Revue, avril 1905, la discussion d'un article de H. W. B. Joseph, parue dans le n° de janvier sous ce titre : *Professor James on Humanism and Truth*. « La seule condition pour comprendre l'humanisme, dit M. W. James, est de se faire soi-même un esprit inductif, de lâcher les définitions rigoureuses, et de suivre en gros les lignes de moindre résistance. » (*Humanism and Truth once more*, 191.)

2. *Humanism and truth*, p. 462.

3. *The will to believe and other essays*, recueil d'articles dont l'unité est dans la théorie de l'empirisme radical, et dont la premier donne son titre au volume. La doctrine est surtout exposée dans cet article et dans celui qui a pour titre « Le sentiment rationaliste ». La traduction de ce dernier a paru dans la *Critique philosophique*, t. XVI et XVII.

vrai, car vous périrez. La seule différence est qu'il vous est très avantageux de croire[1] ». Et certainement, si l'on s'en tient là, il n'y a rien à répondre, sinon peut-être que de tels cas sont rares, et que le plus souvent les choses tournent bien ou mal d'elles-mêmes, en dépit de notre confiance et de nos craintes. — Mais la question a un autre aspect, car si l'on ajoute un mot de plus, on perd l'idée même de vérité. « Il y a là, dit M. Peirce, de quoi nous faire hésiter. On semble admettre comme principe que la fin de l'homme est l'action — et cet axiome stoïcien ne me paraît plus à soixante ans aussi évident que lorsque j'en avais trente. Si l'on admet, au contraire, que l'action a besoin d'une fin et que cette fin doit nécessairement avoir une certaine unité, l'esprit même de la maxime exige qu'on l'applique différemment. Le critérium qui juge la pratique, et la fait reconnaître pour bonne ou mauvaise, c'est en définitive, non telle ou telle réaction individuelle, mais le développement de la rationalité (*reasonableness*). La première règle reste toujours bonne; mais il faut lui superposer un degré supérieur encore de clarté, qui vient de cette croyance au progrès continu de la vie raisonnable[2]. »

Tandis que M. Peirce limitait ainsi son pragmatisme du côté de la foi, et l'orientait même en un sens opposé, M. W. James cédait au contraire de plus en plus à l'attrait du relativisme. Il ne va pas pourtant jusqu'à l'adopter expressément, et j'en ai donné plus haut les raisons[3]; pourtant, après avoir fait ses réserves, et parlé en spectateur désintéressé, il finit par identifier entièrement sa cause avec celle des humanistes et par en faire son affaire contre leurs adversaires communs. Il semble d'ailleurs que son principal point d'attache avec eux soit de nier que la connaissance puisse être la *copie* d'une réalité transcendante; thèse qu'il prête assez gratuitement aux partisans de la vérité absolue, car elle n'a probablement été soutenue par personne depuis Hume, et ce qui s'en approche le plus de nos jours serait peut-être le réalisme transfiguré d'Herbert Spencer. Cette alliance aboutit d'ailleurs à la proposition d'admettre un double critérium du réel et du vrai, pratique d'une part, intellectuel de l'autre, dont voici quelle serait en définitive la formule :

1. *The will to believe*, p. 96.
2. Résumé de l'article de M. Ch. Peirce, dans le *Baldwin's Dictionary*, V° PRAGMATISM (Paru en 1902).
3. Cf. *Humanism and truth*, p. 460 : « When I find myself playing sympathetically with humanism, something like what follows is what I end by conceiving it to mean. »

1° Une expérience perceptuelle ou conceptuelle doit être conforme à la réalité pour être vraie;

2° Par *réalité*, l'humanisme n'entend rien de plus que les autres expériences, perceptuelles ou conceptuelles, avec lesquelles une expérience donnée et présente se trouve en fait être mélangée.

3° Par *être conforme*, l'humanisme entend tenir compte de manière à obtenir un résultat pratiquement et intellectuellement satisfaisant.

4° *Tenir compte*, et *satisfaisant*, sont des termes qui n'admettent pas de définition, tant il y a de manières de réaliser pratiquement ces conditions[1].

5° En gros et d'une façon générale, on peut dire pourtant qu'on *tient compte* d'une réalité quand on la conserve sous une forme aussi peu modifiée que possible. Pour être *satisfaisante*, il faut alors que cette réalité ne contredise pas d'autres réalités à côté de celle qui demande ainsi à être conservée. Nous devons conserver le maximum d'expérience possible, et réduire au minimum la contradiction dans ce que nous conservons : c'est à peu près tout ce qu'on peut énoncer d'avance.

6° Ce double fait que les expériences, conceptuelles aussi bien que perceptuelles, demandent à être conservées, et cependant interfèrent les unes avec les autres, est le fondement de ce qu'on appelle l'*objectivité*, ou l'indépendance de la réalité à laquelle l'expérience présente doit se conformer.

7° La vérité qu'une expérience, ainsi adoptée, incorpore à la science peut ajouter quelque chose de positif à la réalité antérieure, en sorte que les jugements futurs soient aussi tenus de se conformer à cette addition. Toutefois, virtuellement au moins, elle peut être conçue comme ayant été vraie d'avance. Au point de vue pragmatique, vérité actuelle ou vérité virtuelle veulent dire la même chose : c'est qu'une seule réponse est possible, une fois que la question est posée[2]. »

Bien qu'il se réclame à son tour des idées de James, et à juste titre, car il y a surtout des éléments communs entre les deux doctrines, — il me semble cependant que l' « humanisme » de

3. Cf. *Humanism and Truth once more* : « Satisfaction is a many-dimensional term, that can be realised in various ways » (196).

2. W. James, *Humanism and truth, ad finem*. — Je donne ci-dessous le texte du § 7, qui m'a paru obscur. En le traduisant, j'ai tâché de l'éclaircir, mais je puis par là même en avoir faussé le sens : « The truth that the conforming experience embodies may be a positive addition to the previous reality, and later judgments may have to conforme to *it*. Yet, virtually at least, it may have been true previously. Pragmatically, etc. ».

Mr. F. C. S. Schiller s'écarte un peu plus encore de la conception commune de la vérité : j'entends par là, non pas l'idée qu'elle est un *duplicata* de choses inconnues, mais l'idée qu'on la découvre, et qu'on ne la *fait* pas à son gré.

Il a senti lui-même que la variété des thèses pragmatistes était une sérieuse difficulté pour les esprits qui sympathisent naturellement avec cette doctrine, et un sujet de critique assez plausible pour ceux qui s'en défient. Il a donc essayé, par une méthode bien connue, de sérier les définitions usuelles de telle façon qu'on passe de l'une à l'autre par transitions insensibles [1].

Il y a des propositions vraies et des propositions fausses. Comment les reconnaît-on? La logique intellectualiste « dont les doctrines obscures et ambiguës ont été trop longtemps acceptées faute de mieux » ne sait vraiment que répondre à cette question, et la laisse en suspens. C'est ce qui fait l'intérêt de la tentative pragmatiste. Elle consiste à se placer sur le terrain de l'expérience, à regarder comment, en fait, nous nous y prenons pour distinguer le « vrai » du « faux » et à en tirer, par induction, une méthode générale pour déterminer la nature de la vérité. Sa première remarque est que, quand une assertion prétend être vraie, c'est toujours sur ses conséquences qu'on s'appuie pour justifier cette prétention. Si les conséquences sont bonnes, c'est-à-dire conformes à ce que l'on se propose, on dit que la proposition est justifiée; on dit qu'elle est condamnée dans le cas contraire. Vrai et faux sont donc essentiellement des indications de *valeur*; et ces valeurs logiques sont tout à fait analogues aux *valeurs* morales et esthétiques. La méthode d'épreuve expériencielle des mathématiques, celle de l'esthétique, de la physique, de la religion, paraissent au premier coup d'œil très différentes. Elles ont pourtant ceci de commun qu'elles sont toujours un appel à quelque chose qui réside hors de l'assertion même qu'on examine; elles impliquent toujours un *risque* d'échec aussi bien qu'un *espoir* de succès; et finalement, elles aboutissent toujours à un jugement d'appréciation. Notre première définition du pragmatisme sera donc qu'il est « (1°) la doctrine que les vérités sont des *valeurs logiques*, et la méthode qui éprouve systématiquement les assertions d'après ce principe ».

Il suit de là que si une soi-disant vérité n'a pas été ainsi appliquée et éprouvée, si son auteur « ne veut pas ou ne peut pas la soumettre au genre de vérification que sa nature comporte », elle

1. F. C. S. Schiller, *The definition of pragmatism and humanism*; *Mind*, avril 1905; résumé dans *The definition of pragmatism*, Leonardo, avril 1905.

ne mérite pas du tout d'être appelée une vérité. La vérité en est tout au plus partielle, la signification en est nulle, ou tout au moins conjecturale. Sa vraie portée et sa légitimité ne peuvent apparaître que si elle est appliquée à quelque problème de connaissance actuelle, c'est-à-dire quand elle est mise en œuvre, et, par là, mise à l'épreuve. Par quoi nous arrivons à la seconde formule du pragmatisme, due à M. Alfred Sidgwick : « (2°) La vérité d'une assertion dépend de ses applications », ou encore « (3°) Le sens d'une règle réside dans ses applications ». Et comme il nous est impossible de faire aucune application d'une proposition qui prétend à la vérité, si ce n'est dans un ensemble d'actions où elle s'insère et qui tendent à un but [1], nous constatons que « (4°) toute signification dépend d'une intention ».

La grande importance des valeurs et des intentions, que cette analyse nous révèle, nous conduit à réfléchir sur la nature générale d'un esprit où se produisent de tels processus, et nous découvrons alors que « (5°) *Toute la vie mentale est téléologique* », ce qui, à bien des égards, peut être considéré comme la conception essentielle du pragmatisme. Nous pourrons donc encore le définir : « (6°) Une protestation systématique contre l'ignorance de cette finalité dans la connaissance actuelle ». Notre vie intellectuelle est pénétrée d'intérêts, de tendances, de désirs, d'émotions, de jugements sur le bon et le mauvais : les intellectualistes en font abstraction au nom de la « raison pure » ; les matérialistes, au nom « d'un pur mécanisme » tout aussi imaginaire ; les uns et les autres méconnaissent ainsi la nature de l'instrument dont ils se servent : ils sont donc voués fatalement à l'erreur, et cela d'autant mieux qu'ils seront plus conséquents. « La raison humaine reste toujours glorieusement humaine (humaine, même quand elle fait le plus grand effort pour désavouer sa nature !) et elle interpose un voile impénétrable entre nous et toute vérité ou réalité qui est vraiment étrangère à notre nature [2]. »

Enfin, si nous avons le courage de pousser à bout notre pensée, c'est-à-dire de construire une métaphysique, nous arriverons inévitablement à la modeler sur cette nature humaine qui est notre type. La psychologie, aussi bien que la logique, nous y conduiraient également. Une fois cette idée atteinte, nous pouvons donc l'appliquer à la théorie de la connaissance et c'est notre dernière

1. « ... in the context of and in connexion with some purpose ». *Ibid.* 45.
2. « ... which is really alien to our nature. » Mais peut-on concevoir qu'*il y ait* dans le monde quelque chose de radicalement étranger à notre nature ? Il semble bien que, en ce sens du moins, le monisme est à peu près incontestable.

étape. Nous définirons alors le pragmatisme : « (7°) L'application consciente à l'épistémologie d'une psychologie téléologique, qui implique en dernière analyse une métaphysique volontariste ».

Toutes ces définitions, conclut M. Schiller, sont d'aspect assez varié : au fond, pourtant, elles reviennent au même. « Il reste à ajouter que puisque la réalité n'est pas quelque chose qui précède la vérité dans le fait de la connaissance (*in actual knowing*), puisque la priorité qu'on lui accorde est toujours, comme dit W. James, un décret porté après coup, et un honneur qui lui est décerné postérieurement à sa découverte, il faut en conclure que ce que nous avons dit de la vérité est valable, *mutatis mutandis*, de la réalité, et que, par suite, dans le développement de notre connaissance, la « fabrication » de la réalité suit côte à côte la « fabrication » de la vérité. Notons seulement, comme avertissement final, que ni dans un cas ni dans l'autre, cette fabrication ne doit être conçue comme une création *ex nihilo* [1]. »

Ici, le sol commence à devenir mouvant. Sans être création *ex nihilo* la vérité ne comporterait-elle pas une part d'arbitraire, d'indétermination, impossible à justifier, ni par la nature fixe de l'esprit, ni par celle d'une réalité qui se présente comme essentiellement plastique? Et si ce *clinamen* se glisse dans la connaissance, où sera le principe capable d'en limiter l'effet? Partis, avec Peirce, d'une conception toute objectiviste de la vérité, nous nous trouvons maintenant en communauté de formules, je ne dis pas même avec M. Poincaré, mais avec M. Le Roy.

Il est visible que la nature d'esprit de M. Schiller est très opposée à celle qu'exprime *How make our ideas clear*. Dans l'article déjà cité du *Mind* il parle même en termes assez cavaliers du principe de Peirce : ce n'est qu'un truisme si on ne l'élargit pas ; ou il ne signifie rien, ou il implique toute la conception du monde qui constitue l'humanisme [2]. Aussi accepterait-il volontiers cette éternelle variété des opinions, que jugeait si sévèrement M. Peirce : il est prêt à accorder qu'il y aura toujours des humanistes et des absolutistes, ou du moins pendant un temps indéfini. Bien plus, il se félicite de ce que le professeur Dewey, tout en admettant des vues analogues, rejette quelques-unes de ses opinions favorites; il ne faut pas que tout le monde pense de même [3]. — Il se peut bien que ce soient là de simples manières de parler; et je ne serais pas étonné que plus tard M. Schiller cherchât de lui-même à limiter ce qu'a sa pensée

1. *Ibid.*, conclusion de l'article.
2. *The definition of pragmatisme and humanism*, 236-237.
3. *Ibid.*, 239.

de trop élastique et à se garder d'aboutir au fameux principe de Hume : *Anything may produce anything*. Et pourtant déjà ses jeunes disciples italiens ne le trouvent pas assez radical. Les rédacteurs du *Leonardo*, qui ont constitué à Florence un petit « club pragmatiste », ajoutent à ses sept formules une définition de plus : le pragmatisme c'est le déraidissement (*disirrigidimento*) des théories et des croyances; il consiste à en reconnaître le caractère purement instrumental, à dire qu'elles ne valent que relativement à une fin ou à un ordre de fins donnés, et, par suite, qu'on peut les changer, modifier et transformer selon le besoin. (Il en résulterait aussi, semble-t-il, que théories et croyances n'ont aucun besoin de s'accorder entre elles, pourvu seulement qu'elles servent à des usages, ou à des ouvriers différents. Mais le manifeste du Club ne le déclare pas expressément.) Le pragmatisme englobe ainsi le *nominalisme* « qu'il élève du mot à la phrase, de l'idée générale à la totalité de la théorie »; l'*utilitarisme*; le *positivisme* (défini par l'exclusion des questions verbales et inutiles); le *kantisme*, à cause du primat de la raison pratique; le *volontarisme* de Schopenhauer « qui a insisté sur l'influence que la volonté, comprenant les sentiments, exerce sur l'intelligence, c'est-à-dire aussi sur la science [1] »; enfin le *fidéisme*, l'apologétique religieuse qui vient de Pascal, en tant qu'elle est intéressée à relever l'importance de la foi, et à chercher les moyens de créer, développer ou reconstituer les croyances religieuses. Si complexe dans ses origines, ce n'est pas merveille que le pragmatisme soit infiniment varié dans ses formes. On peut les ramener à trois grandes classes ou plutôt à trois étages. La première concerne la relation du général au particulier : elle définit les idées par ce qu'elles impliquent et juge des positions par leurs résultats; « d'où naît le besoin de déterminer quel autre critérium nous pouvons employer pour préférer une hypothèse à une autre, quand toutes deux conduisent aux mêmes conclusions. » (On remarquera l'opposition de cette thèse à celle de Peirce et de James, suivant qui deux hypothèses, dont toutes les conséquences sont identiques, ne sont au fond qu'une seule et même hypothèse.) — La seconde zone concerne le choix et la gradation des théories : c'est la région des *écarts successifs* : on écarte d'abord les questions qui n'ont pas de sens, puis celles qui sont les moins intéressantes, puis celles dont l'étude paraît devoir être la moins rémunératrice. Tout y dépend des fins, qui sont posées par le sentiment et la volonté : applica-

1. *Il pragmatismo messo in ordine*; *Leonardo*, avril 1905, p. 46. — Cette interprétation de Schopenhauer est au moins hardie. Mais je n'aurais garde de discuter cet article. Je le cite seulement comme un aspect du pragmatisme.

tions pratiques, économie de la pensée, ordre et symétrie, tranquillité d'esprit, suppression de l'étonnement, libération à l'égard des craintes, etc. — La troisième terrasse est la culture de la croyance, ou *pistique*. On y découvre et l'on y considère les causes de la foi, le désir de croire, le plaisir du risque; les effets de la foi, soit sur la chose même que l'on croit, soit sur la conduite de la vie. « Cette région est la plus importante, parce qu'elle enseigne à se faire des convictions, et par elles, à transformer la réalité... C'est pourquoi elle est considérée par quelques-uns comme l'unique théorie pragmatiste. » La conclusion est que le pragmatisme ainsi défini ne doit être considéré essentiellement ni comme un scepticisme, ni comme un mysticisme, ni comme une apologétique, ni comme un immoralisme, ni comme une philosophie de la réaction ou du caprice. Elle peut conduire à tout cela, mais aussi, *pourvu qu'on le veuille*[1], à toutes les théories contraires. Jusqu'à présent, il est vrai, ce sont surtout les apologétistes qui ont employé à leur profit la méthode d'acquérir la croyance par les actes correspondants; mais pourquoi, si l'on en a envie, n'emploieraient-on pas la même méthode à acquérir des croyances matérialistes? Le pragmatisme « est donc en somme une *théorie corridor*; corridor d'un grand hôtel, où cent portes s'ouvrent sur cent chambres. Dans l'une il y a un prie-dieu et un homme à genoux, qui veut reconquérir la foi; dans l'autre, un bureau, et un homme qui veut détruire toute métaphysique; dans la troisième, un laboratoire, où un savant cherche une nouvelle *prise* sur l'avenir. Mais le corridor est à tout le monde et tout le monde y passe ».

Le propre du pragmatisme, ainsi compris, est donc de nous mener, au point de vue intellectuel, où il nous plaît d'aller. C'est l'art de « plier la machine » et la théorie justificative de cet entraînement. Pas de vérité objective qui dépasse l'individu, et qu'on ait le droit de revendiquer contre lui. Liberté absolue de croire; suppression de toute discipline commune, considérée comme une étroitesse d'esprit et une tyrannie. Il semble, en effet, qu'on ne saurait pousser plus loin le *disirrigidimento*... s'il n'était pas vrai qu'en matière de pensée comme en matière politique, la liberté absolue de tous, c'est l'oppression universelle, et que supprimer les lois, c'est n'affranchir que les plus forts, ou ceux qui resteront en sous-main les mieux organisés. Protagoras prépare la route à Gorgias.

De là vient aussi l'usage religieux de cette théorie logique.

1. *Se si vuole*, en italique dans le texte.

M. Irwing King s'en sert pour justifier une vue transformiste du dogme chrétien, que soutiennent aujourd'hui bien des théologiens libéraux[1]. S'il y avait une vérité leibnizienne ou kantienne, à laquelle la pensée fût soumise, comment expliquer qu'une affirmation, rejetée aujourd'hui comme fausse, ait pu être admise autrefois légitimement par la chrétienté? Mais si la vérité n'est qu'un appendice de l'action, il suffira pour l'identité de la foi religieuse qu'elle ait toujours tendu pratiquement dans un même sens; et si les théologiens de jadis ont énergiquement défendu la fixité des espèces ou l'immobilité de la terre, ce ne sera pas plus une objection contre leur foi que le fait d'avoir préféré la poste au télégraphe ou le cierge à l'électricité. L'attitude religieuse est essentiellement pratique : la « conception fonctionnelle de la réalité » rend intelligible la naissance et la transformation des dogmes. Le Nouveau Testament ne formule pas le dogme de la Trinité. Pourquoi? Parce que la chrétienté primitive est tout entière appliquée aux problèmes concrets de la vie. Il apparaît d'abord comme un « working concept[2] » qui complète la notion courante de la divinité. Le Saint-Esprit sert à exprimer l'ordre surnaturel, les événements dont on ne trouve pas une explication dans les faits habituels ou dans la présence immédiate de Dieu. L'idée du Fils est d'abord celle « du médiateur de certaines expériences déterminées », l'expression du chrétien idéal, de l'homme dans son rapport avec Dieu. Ainsi rien n'est plus sophistique que de demander si un pareil dogme est vrai ontologiquement : il est vrai s'il est utile; c'est « un outil intellectuel ». La seule preuve de la validité de notre pensée, c'est la puissance de résoudre les crises qu'engendre l'expérience : ce qui résout ces crises est réel, mais peut n'être qu'un fragment de la réalité. Ainsi nous gardons toujours le droit de modifier nos idées sans toucher à ce qui fait vraiment la foi. Le seul danger est que les générations nouvelles, prenant « the meaningless intellectual machinery » pour l'essence même de la religion, ne les rejettent l'une et l'autre indistinctement. Le pragmatisme y porte remède, en nous apprenant que, si imparfaite que soit notre pensée, elle est vraie si elle suffit aux besoins qui l'on fait naître, et que tout ce qu'on pourrait lui demander de plus est un non-sens.

Ainsi raisonne, au nom de la théorie nouvelle, un homme d'esprit religieux, préoccupé de sauver la foi par un élargissement du dogme, mais indépendant et libéral. Au service d'une orthodoxie plus stricte et plus disciplinée, le pragmatisme réalise un dernier

1. *Pragmatic interpretation of Christian Dogmas*; *Monist*, avril 1905.
2. *Ibid.*, 254.

avatar : il ressuscite la vieille doctrine de la « bonne cause » et reprend à son compte la méthode d'argumentation finaliste qui prouve l'immortalité de l'âme par sa vertu consolatrice, et la réalité de l'enfer par l'heureux concours que le diable apporte au gendarme. « Le côté religieux du système, dit M. Dessoulavy, sa capacité de moyen apologétique ne manqua pas d'attirer de bonne heure l'attention du monde religieux anglais. Déjà en 1902, on signalait dans le *Monthly Register* (novembre) l'utilité qu'il y aurait à faire valoir le pragmatisme. Une année plus tard, M. Vesey Hague, dans une série d'articles dans le *Irish Ecclesiastical Record*, considérait le pragmatisme au point de vue religieux, et tout dernièrement un auteur anonyme faisait de même dans le *Tablet* [1]. »

Comme les rédacteurs du *Leonardo*, l'auteur considère d'abord le pragmatisme comme le « point culminant » et la synthèse des philosophies du XIXe siècle. Il est la forme supérieure de l'utilitarisme, de l'évolutionnisme et du kantisme. Mais alors, ne tombera-t-on pas dans le scepticisme, qu'on a si souvent et avec de si fortes raisons reproché à ces doctrines? « Non, parce qu'il reste un principe, un critère connu déjà, qui, selon l'ancien adage, est *Primum in cognitione, ultimum in executione*; c'est la fin, le résultat, l'effet : τὸ πρᾶγμα. La vérité se trouve dans, et se montre par le résultat : est vrai, ce dont bien résulte; est vrai en théorie ce qui est bien en pratique. Supposons deux propositions contradictoires : « Il est convenable que les méchants soient punis dans l'autre monde. » « Il répugne qu'une punition ultérieure atteigne les méchants [2]. » Supposons d'ailleurs qu'il soit impossible de démontrer une de ces propositions de manière à rendre l'autre insoutenable. Laissons maintenant discuter entre eux les métaphysiciens, et venons aux résultats : tour à tour, nous supposerons vraie la première, puis la seconde proposition : il est évident que la façon d'agir du monde serait autre, étant donnée la croyance universelle à la première proposition, qu'elle ne serait si tout le monde convenait de la répugnance aux punitions dans la vie suivante. Il est aussi clair que la conduite de ceux qui croiraient à une telle punition serait bien autrement correcte que celle de ceux qui n'y croient pas du tout; *d'où il suit que la première proposition, étant bonne dans ses effets, est vraie* [3]. » — « Les avantages du système pragmatique sont

1. C. Dessoulavy, *Le pragmatisme*; *Revue de philosophie*, juillet 1905, p. 90.
2. On remarquera que ces deux propositions, ainsi énoncées, ne sont pas du tout contradictoires. Mais c'est sans doute pour en adoucir un peu l'expression.
3. *Ibid.*, 91.

charriaient d'abord, c'est la réfutation qui prend l'air d'une vieillerie et d'un morceau de scolastique[1].

Ce mouvement, entendu au sens large, il le désignerait plus volontiers par le nom d'*humanisme* que lui a donné F. C. S. Schiller, d'Oxford. Il y enveloppe, avec Peirce et lui-même, le professeur Dewey et l'école de Chicago, le professeur J. Royce, qui a toute une métaphysique à lui propre, mais qui la greffe sur la méthode et la tendance pragmatiste. Et il voit là un excellent exemple que tout le monde devrait suivre, au lieu d'insister sur les différences, et de vouloir endiguer le flot. Ne rien nier, absorber ce que l'on peut : voilà la véritable devise philosophique. « Bergson en France, ses disciples, les physiciens Wilbois et Leroy, sont en ce sens des humanistes à outrance. Il me semble aussi que le professeur Milhaud en est un; et si le grand Poincaré ne l'est pas, il ne s'en faut que de l'épaisseur d'un cheveu. En Allemagne le nom de Simmel se présente comme celui d'un humaniste de l'espèce la plus radicale. Mach et son école, Hertz, Ostwald, doivent se classer parmi les humanistes. C'est dans l'air[2]. »

Cette attitude explique, et même justifie, les diverses positions qu'il semble prendre lui-même dans l'affaire. A l'égard de Peirce, il est avancé. Je veux dire qu'il accorde beaucoup à la croyance, non pas seulement au sens très défini que donnait Peirce au mot *belief*, mais encore en ce sens subjectif où la croyance n'a pas d'objet extérieur qui la juge, et qui en soit indépendant. Sa *Volonté de croire*[3] est nettement animée d'un esprit fidéiste. « Il y a des cas, où la foi crée sa propre vérification. » Qu'un homme obligé à faire un saut dangereux, dans une course de montagne, le fasse avec confiance et hardiesse, il réussira. Qu'il ait été mis en défiance de ses forces par une circonstance quelconque, fût-elle purement fortuite, son doute le perdra : il sautera d'une façon hésitante, maladroite, et se rompra le cou. « Croyez et vous serez dans le vrai, car vous vous sauverez. Doutez et vous serez encore dans le

1. W. James, *Humanism and thrut*; *Mind*, octobre 1904. — Cf. du même auteur, et dans la même Revue, avril 1905, la discussion d'un article de H. W. B. Joseph, parue dans le n° de janvier sous ce titre : *Professor James on Humanism and Truth*. « La seule condition pour comprendre l'humanisme, dit M. W. James, est de se faire soi-même un esprit inductif, de lâcher les définitions rigoureuses, et de suivre en gros les lignes de moindre résistance. » (*Humanism and Truth once more*, 191.)

2. *Humanism and truth*, p. 462.

3. *The will to believe and other essays*, recueil d'articles dont l'unité est dans la théorie de l'empirisme radical, et dont la premier donne son titre au volume. La doctrine est surtout exposée dans cet article et dans celui qui a pour titre « Le sentiment rationaliste ». La traduction de ce dernier a paru dans la *Critique philosophique*, t. XVI et XVII.

vrai, car vous périrez. La seule différence est qu'il vous est très avantageux de croire[1] ». Et certainement, si l'on s'en tient là, il n'y a rien à répondre, sinon peut-être que de tels cas sont rares, et que le plus souvent les choses tournent bien ou mal d'elles-mêmes, en dépit de notre confiance et de nos craintes. — Mais la question a un autre aspect, car si l'on ajoute un mot de plus, on perd l'idée même de vérité. « Il y a là, dit M. Peirce, de quoi nous faire hésiter. On semble admettre comme principe que la fin de l'homme est l'action — et cet axiome stoïcien ne me paraît plus à soixante ans aussi évident que lorsque j'en avais trente. Si l'on admet, au contraire, que l'action a besoin d'une fin et que cette fin doit nécessairement avoir une certaine unité, l'esprit même de la maxime exige qu'on l'applique différemment. Le critérium qui juge la pratique, et la fait reconnaître pour bonne ou mauvaise, c'est en définitive, non telle ou telle réaction individuelle, mais le développement de la rationalité (*reasonableness*). La première règle reste toujours bonne; mais il faut lui superposer un degré supérieur encore de clarté, qui vient de cette croyance au progrès continu de la vie raisonnable[2]. »

Tandis que M. Peirce limitait ainsi son pragmatisme du côté de la foi, et l'orientait même en un sens opposé, M. W. James cédait au contraire de plus en plus à l'attrait du relativisme. Il ne va pas pourtant jusqu'à l'adopter expressément, et j'en ai donné plus haut les raisons[3]; pourtant, après avoir fait ses réserves, et parlé en spectateur désintéressé, il finit par identifier entièrement sa cause avec celle des humanistes et par en faire son affaire contre leurs adversaires communs. Il semble d'ailleurs que son principal point d'attache avec eux soit de nier que la connaissance puisse être la *copie* d'une réalité transcendante; thèse qu'il prête assez gratuitement aux partisans de la vérité absolue, car elle n'a probablement été soutenue par personne depuis Hume, et ce qui s'en approche le plus de nos jours serait peut-être le réalisme transfiguré d'Herbert Spencer. Cette alliance aboutit d'ailleurs à la proposition d'admettre un double critérium du réel et du vrai, pratique d'une part, intellectuel de l'autre, dont voici quelle serait en définitive la formule :

1. *The will to believe*, p. 96.
2. Résumé de l'article de M. Ch. Peirce, dans le *Baldwin's Dictionary*, V° PRAGMATISM (Paru en 1902).
3. Cf. *Humanism and truth*, p. 460 : « When I find myself playing sympathetically with humanism, something like what follows is what I end by conceiving it to mean. »

vu errer à l'aventure et finalement s'arrêter n'importe où. Il n'en est pas de même de l'action et de la pensée *collectives*. Elles peuvent fournir un critérium et rendre à l'individu cette autorité de la raison impersonnelle dont l'affaiblissement cause tant de perturbation. On s'explique même très bien, dans cette hypothèse, pourquoi l'idée de la science-copie persiste si fortement dans les esprits modernes, en dépit de tout le criticisme. Bien interprétée, elle est légitime. Si la vérité sur un sujet est la limite idéale vers laquelle tendent, dans leurs oscillations, les opinions humaines de mieux en mieux éclaircies, documentées et comparées, on comprend très bien pourquoi nous nous représentons tous instinctivement la pensée vraie comme un duplicata de son objet : tous les deux sont vraiment homogènes; l'idée peut reproduire le réel, puisque le réel n'est autre que l'idée, en tant qu'elle ne devrait rien à l'individu comme tel, et qu'elle serait universellement valable. « Le vrai, c'est l'être », disait Bossuet; on peut garder la formule si l'on se souvient que l'être, même le plus concret, est fait d'idées. Que ce type ne soit pas quelque chose d'antérieur, de tout fait, mais un ensemble de directions vers une unité virtuelle, qu'on ne pourrait prévoir *a priori*, qui ne se révèle que dans son progrès, cela ne diminue pas sa valeur, ni même son actualité. L'universalité du devenir et de l'action n'est ruineuse pour la vérité que si l'on y fait entrer le caprice, si l'on exclut la régularité de ce devenir et la convergence de cette action. Et il se pourrait sans doute qu'il en fût ainsi, comme il se pourrait qu'un essaim d'atomes n'eût jamais fait un monde. Mais nos connaissances acquises et le mouvement présent de notre pensée nous invitent justement à choisir la conception contraire et à admettre des *limites* vers lesquelles tendent les perceptions et les désirs donnés dans l'expérience immédiate. Toutes futures et peut-être indéfiniment reculées que soient ces limites, elles sont aussi réelles que les anciennes substances ou les anciens principes dont elles prennent la place, puisqu'elles expriment, qu'elles condensent en elles l'essentiel des actions présentes, c'est-à-dire leur direction.

Je crois qu'il serait facile de trouver chez les pragmatistes les plus systématiques et notamment dans le pragmaticisme de M. Peirce les pierres d'attente d'une théorie de la vérité définie par la subordination de la pensée individuelle à la pensée collective, par la convergence des pensées, et par l'identification des « réalités connues » aux limites idéales de la connaissance *in actu*[1]. Ce serait

1. Je viens de lire, trop tard pour pouvoir en parler dans le corps de cet article, la fin de la belle étude de M. Alfred Hœrnlé, *Pragmatism versus Absolu-*

sans doute arc-bouter l'idée purement *pragmatique* à une sorte de communisme intellectuel, mais ce ne serait pas l'affaiblir, ni même la faire déchoir à un rang inférieur. On peut d'ailleurs remarquer que cette vue nous ouvrirait une troisième route entre les deux hypothèses opposées que considère M. William James : la vie intellectuelle existe-t-elle pour elle-même, est-elle une espèce d'impératif catégorique? — ou bien n'est-elle qu'un moyen, le moyen d'assurer notre existence et de prévenir les dangers dont « l'expérience pure » nous menace à chaque instant? Il a montré lui-même que la première supposition ne signifiait pas grand'chose, et nous avons fait voir plus haut que la seconde n'expliquait pas les faits : car rien ne serait plus facile que d'imaginer un être admirablement adapté, sans la moindre représentation intellectuelle du milieu auquel il s'adapte; et il est bien connu d'ailleurs que plus cette correspondance est parfaite, et plus elle échappe à la conscience. Mais la représentation a un autre caractère : elle fait communiquer entre eux les esprits. Construire un monde objectif veut dire construire un monde valable pour tous, que tout le monde est censé, pour le moins, percevoir de la même façon. La science et l'intelligence ont donc certainement pour effet de démolir les cloisons qui séparent les individus. A la limite, elles remplaceraient la multiplicité des opininions et des images particulières par une pensée commune, où tous les esprits viendraient s'unifier [1]. Si l'on pose la question du *pourquoi*, ce progrès de l'unité intellectuelle me semble fournir, dans l'état actuel de nos connaissances, la réponse la plus plausible qu'on y puisse donner. Le but de l' « intellectualisation » serait alors de corriger le morcellement de la vie, l'incompréhension réciproque des êtres; de construire cet Esprit universel, cette unité parfaite dont ont rêvé presque tous les grands philosophes, mais qu'ils se sont le plus souvent représentée comme étant à l'origine des choses, tandis qu'elle se place bien plus vraisemblablement à leur limite. S'affranchir par degrés des limitations de la vie individuelle, de son imper-

tism, parue dans les n^{os} du *Mind* de juillet et d'octobre. Je tiens cependant à la mentionner, tant pour son intérêt intrinsèque que pour ses conclusions. M. Hœrnlé s'est donné pour but de critiquer impartialement M. Bradley d'un côté, M. Schiller de l'autre; il est amené à reconnaître que la question, dans ce qu'elle a d'essentiel, concerne le rapport de l'individuel et du collectif; ce que les humanistes et leurs adversaires n'ont aperçu qu'incidemment.

1. Je ne puis indiquer ici cette idée qu'en passant, et d'une façon très générale. Je l'ai analysée avec plus de détail, et j'ai tâché d'en donner des preuves plus systématiques dans *La Dissolution*, chap. IV, § 65 à 77 et conclusion; — et dans un article : *Sur l'apparence objective de l'espace visuel*; *Revue philosophique*, avril 1902.

fection, de sa pauvreté, de son échec final et inévitable; s'efforcer de s'ouvrir sur les autres, de partager avec eux ce qu'on possède et d'acquérir en échange ce dont on manque; tendre à réaliser la communion des âmes, l'unité divine, — voilà un plan qui ne manque pas d'attrait, qui répond en tout cas à un instinct réel, profond, souvent exprimé par les poètes, les métaphysiciens, les moralistes, les fondateurs de religions. S'il est vrai qu'il n'y a point de pensée sans action, point d'action sans but; et que, par suite, nous ne pouvons nous soustraire à la question de la finalité, celle-ci me paraît moins fantaisiste que le devoir de penser pour penser; et elle rend mieux compte des faits que le besoin de se défendre contre les accidents de la vie. Elle est fragile sans doute, par son extrême généralité, mais du moins ne prend-elle son point d'appui que sur des données réelles et sur des sentiments observables. Pour le surplus, il serait bien contraire à la liberté de l'esprit de se l'interdire; il suffit seulement qu'on sache ce qu'on fait, et qu'on ne prenne pas une maquette pour un monument.

André Lalande.

L'IRONIE

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE

L'Ironie est une attitude de pensée qui relève à la fois de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale. — De la dernière, il est vrai, moins directement que de la première.

Car l'ironie est, par ses origines, un sentiment plutôt individualiste. Elle est telle du moins en ce sens qu'elle requiert certaines dispositions individuelles de nature spéciale et en ce sens aussi qu'elle semble jaillir du fond le plus intime de la personnalité.

Cela est si vrai que l'ironie devient difficilement un sentiment collectif et on peut remarquer qu'elle n'est guère goûtée ni même comprise par les foules et par les collectivités. — D'autre part l'ironie n'est pas non plus un sentiment proprement social par son objet. Car l'ironie peut s'appliquer à d'autres objets et s'exercer sur d'autres thèmes que la vie sociale. On peut ironiser sur soi-même, sur la nature, sur Dieu. L'ironie a devant elle un domaine infini et on peut dire qu'elle s'étend à la réalité universelle.

Toutefois, comme la société est pour l'homme un milieu nécessaire, incessant et inévitable, il est naturel que ceux qui ont un penchant à l'ironie dirigent de préférence leur regard sur ce qui les touche de plus près, c'est-à-dire sur la société de leurs semblables. C'est sur la vie sociale, sur ses travers, ses ridicules, ses contradictions, ses étrangetés et ses anomalies de toute sorte, que s'est exercée de tout temps la verve des grands ironistes. On pourrait trouver chez les observateurs, les théoriciens et les peintres de la vie sociale toutes les formes et toutes les nuances de l'ironie; soit l'ironie misanthropique et méchante d'un Swift, soit l'ironie scientifique et métaphysique d'un Proudhon, soit l'ironie tempérée de sourire et d'indulgence d'un Thackeray ou d'un Anatole France.

Dans ce milieu complexe, ondoyant, déconcertant et menteur qu'est le monde social, l'Ironie se déploie comme sur sa terre d'élection.

Elle est une des principales attitudes possibles de l'individu devant la société; elle est en tous cas une des plus intéressantes.

Elle voisine avec d'autres attitudes de pensée qui lui ressemblent sans se confondre avec elle : scepticisme social, pessimisme social, dilettantisme social ou disposition à envisager et à traiter la vie sociale comme un jeu, comme un spectacle tragique ou comique, comme un mirage amusant, troublant et décevant, dont on jouit esthétiquement sans le prendre au sérieux.

C'est comme attitude de l'individu devant la société que l'ironie intéresse le psychologue social. Il importe toutefois, avant d'examiner les causes sociales de l'ironie ou les applications qu'on en peut faire au spectacle de la société, de dire un mot des conditions psychologiques générales qui l'engendrent ou qui la déterminent.

Si l'on cherche le principe générateur de l'Ironie, il semble qu'on le rencontre dans une sorte de dualisme qui peut revêtir différentes formes et donner lieu à diverses antinomies. C'est tantôt le dualisme de la pensée et de l'action; tantôt celui de l'idéal et du réel, tantôt celui de l'intelligence et du sentiment; tantôt celui de la pensée abstraite et de l'intuition.

Ce dernier dualisme forme, comme on sait, d'après Schopenhauer, le fond même de l'explication du ridicule. — On sait que, suivant Schopenhauer, ce qui provoque le rire, c'est une incompatibilité inattendue entre l'idée préconçue (abstraite) que nous nous faisons d'une chose, et l'aspect réel que nous montre soudain cette chose et qui ne répond nullement à l'idée que nous nous en étions faite. — Le problème de l'Ironie reçoit quelque lumière de cette explication du rire. « Quand un autre rit de ce que nous faisons ou disons sérieusement, nous en sommes vivement blessés, parce que ce rire implique qu'entre nos concepts et la réalité objective, il y a un désaccord formidable. C'est pour la même raison que l'épithète « ridicule » est offensante. Le rire ironique proprement dit semble annoncer triomphalement à l'adversaire vaincu combien les concepts qu'il avait caressés sont en contradiction avec la réalité qui se révèle maintenant à lui. Le rire amer qui nous échappe à nous-mêmes quand nous est dévoilée une vérité terrible qui met à néant nos espérances les mieux fondées, est la vive expression du désaccord que nous reconnaissons à ce moment entre les pensées que nous avait inspirées une sotte confiance aux hommes ou à la fortune et la réalité qui est là devant nous [1]. »

Ainsi le rire et l'ironie auraient une même source. Mais d'où vient que le rire est gai, tandis que l'ironie est plutôt douloureuse? Schopenhauer a bien expliqué la raison de l'élément de gaîté

1. Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, éd. F. Alcan, t. II, p. 233.

inclus dans le rire; mais il n'a pas insisté sur l'élément de douleur et même d'angoisse qui se glisse souvent dans l'ironie. « En général, dit Schopenhauer, le rire est un état plaisant. L'aperception de l'incompatibilité de l'intuition et de la pensée nous fait plaisir et nous nous abandonnons volontiers à la secousse nerveuse que produit cette aperception. Voici la raison de ce plaisir. De ce conflit qui surgit soudain entre l'intuitif et ce qui est pensé, l'intuition sort toujours victorieuse; car elle n'est pas soumise à l'erreur, n'a pas besoin d'une confirmation extérieure à elle-même, mais est sa garantie propre. Ce conflit a en dernier ressort pour cause, que la pensée, avec ses concepts abstraits, ne saurait descendre à la diversité infinie et à la variété des nuances de l'intuition. C'est ce triomphe de l'intuition sur la pensée qui nous réjouit. Car l'intuition est la connaissance primitive, inséparable de la nature animale; en elle se représente tout ce qui donne à la volonté satisfaction immédiate; elle est le centre du présent, de la jouissance et de la joie, et jamais elle ne comporte d'effort pénible. Le contraire est vrai de la pensée : c'est la deuxième puissance du connaître; l'exercice en demande toujours quelque application, souvent un effort considérable; ce sont ses concepts qui s'opposent fréquemment à la satisfaction de nos vœux, car, résumant le passé, anticipant l'avenir, pleins d'enseignement sérieux, ils mettent en mouvement nos craintes, nos remords et nos soucis. Aussi devons-nous être tous heureux de voir prendre en défaut cette raison, gouvernante sévère et infatigable jusqu'à en devenir importune. Et il est naturel que la physionomie du visage, produite par le rire, soit sensiblement la même que celle qui accompagne la joie[1]. »

L'explication de Schopenhauer est exacte, mais incomplète en ce qui concerne l'ironie.

Ce qui fait la gaîté du rire, dit Schopenhauer, c'est la revanche de l'intuition sur la notion abstraite.

Mais l'ironie qui renferme quelque chose de douloureux n'est-elle pas caractérisée par la même défaite de la notion? — Sans doute, et c'est là précisément ce qui la rend douloureuse. Mais il importe d'en bien marquer la raison qui, selon nous, est la suivante : en tant qu'êtres pensants, la défaite de la pensée, de la raison, nous est pénible. Nous ne pouvons, quoique nous en ayons, nous dépouiller de notre raison et nous ne pouvons, sans inquiétude et sans souffrance, la voir convaincue de fausseté et de myopie. De plus notre raison est, par essence, optimiste; naïvement optimiste, confiante

1. Schopenhauer, *Le monde comme volonté*, éd. F. Alcan, t. II, p. 232.

en elle-même et dans la vie. Il nous est cruel de voir cet optimisme brutalement démenti par les *argumenta baculina* de l'expérience ; et c'est là la source de l'élément d'inquiétude et de tristesse qui entre dans l'ironie, dans celle du moins qui s'applique à nous-mêmes et à notre propre sort. — Ajoutons que la raison n'a pas seulement un usage théorique ; elle a un usage pratique ; elle nous sert d'arme dans la lutte pour la vie et il est inquiétant pour nous de reconnaître que cette arme est d'une mauvaise trempe et sujette à se fausser. — On voit que la source de l'ironie est, comme celle du rire, dans cette dualité de notre nature. Elle provient de ce que nous sommes à la fois des êtres intuitifs qui sentent et des êtres intelligents qui raisonnent. Nous prenons pied alternativement et suivant l'heure, dans chacune de ces deux parties de notre nature, ce qui nous invite alternativement et suivant le point de vue à fêter la défaite de notre raison (comme dans le rire) ou de contempler cette défaite avec angoisse (comme dans l'ironie). Car, au fond, quand nous fêtons la défaite de la raison, c'est la défaite de nous-mêmes que nous fêtons. Et c'est pourquoi l'ironie qui est proche parente de la tristesse et qui renferme quelque chose de douloureux et de tragique, est un sentiment plus profond et plus conforme à notre nature que le rire. Ce dernier se teinte lui-même de mélancolie et devient le rire amer dont parle Schopenhauer quand il se moque de notre propre détresse. — Quant à la distinction faite par Schopenhauer entre l'ironie et l'humour, l'une objective (tournée contre autrui), l'autre (l'humour) appliqué à soi-même, nous la croyons simplement verbale. La vérité est que l'ironie peut s'appliquer à soi-même aussi bien qu'à autrui. L'ironie de H. Heine est un jeu perpétuel de sa propre détresse. L'exemple le plus parfait de cette ironie sur soi-même est le passage célèbre où l'auteur de l'*Intermezzo* raconte comment, autrefois, dans sa période de belle santé, il s'était cru Dieu ; mais comment aujourd'hui, sur son lit de maladie et de souffrance, il ne se divinise plus du tout, mais il fait au contraire amende honorable à Dieu et a grand besoin « d'avoir quelqu'un dans le ciel à qui il puisse adresser ses gémissements et ses lamentations pendant la nuit, quand sa femme est couchée ».

Le conflit entre la notion abstraite et l'intuition n'est qu'un des aspects du dualisme dans lequel l'ironie prend sa racine. Le dédoublement de la pensée et de l'action, de l'idéal et du réel, tient de près au précédent et n'est pas moins mystérieux ni moins troublant. — N'est-ce pas, en effet, une étrange condition que celle d'un être qui est capable de se dédoubler en acteur et en spectateur dans le drame

de la vie, qui s'élance vers les hauteurs de l'idéal pour retomber l'instant d'après dans les servitudes et les petitesses de la vie réelle? Ce sont ces « contrariétés » de notre nature qui avaient conduit Pascal à installer un ironisme transcendant au cœur de la philosophie. Amiel voit aussi dans le dédoublement, dans cette *Doppelgängerei*, une source d'ironie. « Mon privilège, dit-il, c'est d'assister au drame de ma vie, d'avoir conscience de la tragi-comédie de ma propre destinée, et plus que cela d'avoir le secret du tragi-comique, c'est-à-dire de ne pouvoir prendre mes illusions au sérieux, de me voir pour ainsi dire de la salle sur la scène, d'outre-tombe dans l'existence, et de devoir feindre un intérêt particulier pour mon rôle individuel, tandis que je vis dans la confidence du poète qui se joue de tous ces agents si importants, et qui sait tout ce qu'ils ne savent pas. C'est une position bizarre, et qui devient cruelle quand la douleur m'oblige à rentrer dans mon petit rôle, auquel elle me lie authentiquement et m'avertit que je m'émancipe trop en me croyant, après mes causeries avec le poète, dispensé de reprendre mon modeste emploi de valet dans la pièce. — Shakespeare a dû éprouver souvent ce sentiment, et Hamlet, je crois, doit l'exprimer quelque part. C'est une *Doppelgängerei* tout allemande et qui explique le dégoût de la vie réelle et la répugnance pour la vie publique si communs aux penseurs de la Germanie. Il y a comme une dégradation, une déchéance gnostique à replier ses ailes et à rentrer dans sa coque grossière de simple particulier[1]. »

Mais la source la plus fréquente de l'ironie est peut-être la dissociation qui s'établit dans une âme entre l'intelligence et la sensibilité. Les âmes qui sont capables d'une telle dissociation sont celles où domine une intelligence très vive, mais étroitement unie à la sensibilité. « Toutes les intelligences originales, dit M. Remy de Gourmont, sont ainsi faites; elles sont l'expression, la floraison d'une physiologie. Mais à force de vivre, on acquiert la faculté de dissocier son intelligence de sa sensibilité : cela arrive, tôt ou tard, par l'acquisition d'une faculté nouvelle, indispensable, quoique dangereuse, le scepticisme[2]. » C'est parmi les sentimentaux que se recrutent les ironistes. Ils cherchent à se libérer de leur sentimentalisme et comme outil, ils emploient l'ironie. Mais le sentimentalisme résiste et laisse percer le bout de l'oreille à travers l'intention ironiste. D'autres se complaisent dans leur sentimentalisme; ils le chérissent et ne voudraient, pour rien au monde, arracher et

1. Amiel, *Journal intime*, t. I, p. 64.
2. Remy de Gourmont, *Promenades littéraires*, p. 108. *La sensibilité de Jules Laforgue*.

cf. Barr
cf. Fitzgerald.

rejeter loin d'eux la fleur délicate du sentiment. Chez ceux-là l'ironie sert de voile au sentiment. Elle est une pudeur de la passion, de la tendresse ou du regret. — Il y a une jouissance d'une espèce particulière dans ces états complexes d'une sensibilité passionnée qui se moque ou fait semblant de se moquer d'elle-même. Il y a là aussi une source d'inspiration à laquelle ont puisé les grands artistes de la Douleur, un Heine par exemple. L'ironie peut avoir ainsi un double aspect selon que domine en elle l'une ou l'autre des deux puissances en lutte : l'Intelligence ou la sensibilité. L'ironie est la fille passionnée de la Douleur; mais elle est aussi la fille altière de la froide intelligence. Elle unit en elle deux climats opposés de l'âme. Heine la compare à du champagne glacé parce que, sous son apparence glaciale, elle recèle l'essence la plus brûlante et la plus capiteuse.

Ce n'est pas seulement entre l'intelligence et la sensibilité que peuvent surgir ces conflits qui engendrent l'ironie. Il peut aussi se produire des déchirements au sein de la sensibilité elle-même entre plusieurs instincts opposés. L'évolution de la vie est une lutte perpétuelle entre nos instincts. En nous voisinent des aspirations, des sympathies et des antipathies, des amours et des haines qui cherchent à s'étouffer. En particulier l'instinct individualiste cherche à tuer en nous l'instinct social, et *vice versa*. Vous êtes dans un de ces moments où le contact avec les hérissons humains dont parle Schopenhauer vous replie sur vous-même. Votre bonne volonté d'être social s'est butée à pas mal de sottises, de vilenies grégaires, et l'instinct de solitude se met à parler en vous plus haut que l'instinct social. Vous vous retranchez dans un altier stoïcisme individualiste; vous élevez une barrière entre la société de vos semblables et vous; vous fermez les yeux, vous bouchez les oreilles au monde social comme Descartes faisait pour le monde sensible; vous opposez un halte-là impérieux aux suggestions ambiantes et vous dites comme le personnage du poète : « Moi seul et c'est assez ». Mais au même moment une vague mystérieuse de sympathie humaine monte en vous, un écho d'anciennes paroles de pitié... Vous vous souvenez d'avoir, vous aussi, sucé le lait de la tendresse humaine, et un besoin de serrer une main amie, d'entendre des paroles fraternelles, vous rend amère votre solitude volontaire. — A quoi cela aboutit-il? A un compromis assez piteux entre les deux instincts en lutte, compromis que Maupassant a bien exprimé : « Chacun de nous, sentant le vide autour de lui, le vide insondable où s'agite son cœur, où se débat sa pensée, va comme un fou, les bras ouverts, les lèvres tendues, cherchant un être à

étreindre. Et il étreint à droite, à gauche, au hasard, sans savoir, sans regarder, sans comprendre, pour n'être plus seul. Il semble dire, dès qu'il a serré les mains : « Maintenant, vous m'appartenez un peu. Vous me devez quelque chose de vous, de votre vie, de votre pensée, de votre temps ». Et voilà pourquoi tant de gens croient s'aimer qui s'ignorent entièrement, tant de gens vont les mains dans les mains ou la bouche sur la bouche, sans avoir pris le temps même de se regarder. Il faut qu'ils aiment, pour n'être plus seuls; qu'ils aiment d'amitié, de tendresse, mais qu'ils aiment pour toujours... Et de cette hâte à s'unir naissent tant de méprises, d'erreurs et de drames. Ainsi que nous restons seuls, malgré tous nos efforts, de même nous restons libres malgré toutes les étreintes[1] ». — Comment le philosophe ne verra-t-il pas un nouveau thème d'ironie dans la bataille que se livrent en nous l'instinct de sociabilité et l'instinct d'égotisme, et dans le misérable et précaire compromis qui s'institue entre eux et qui constitue la trame de notre vie?

On le voit, de quelque côté qu'on se tourne, on reconnaît que la Muse des Contrastes est le véritable musagète de l'Ironie. Une intelligence ironiste n'est jamais une intelligence simpliste. Elle est forcément une intelligence dualiste, bilatérale, a pour trait essentiel d'être dominée par cette *Doppelgängerei*, dont parle Amiel, de poser des thèses et des antithèses autour desquelles se joue le génie énigmatique de l'Ironie. Elle déplace à volonté son centre de gravité et par là même son centre de perspective. C'est pourquoi l'ironie est légère et ailée comme la fantaisie.

On voit à présent quel est le principe métaphysique de l'ironie. Il réside dans les contradictions de notre nature, et aussi dans les contradictions de l'univers ou de Dieu. L'attitude ironiste implique qu'il existe dans les choses un fond de contradiction, c'est-à-dire, au point de vue de notre raison, un fond d'absurdité fondamental et irrémédiable. Cela revient à dire que le principe de l'ironie n'est autre que le pessimisme. C'est une conception essentiellement pessimiste que celle de cette *Loi d'Ironie* que plusieurs penseurs de notre temps ont formulée presque dans les mêmes termes et sans s'être donné le mot. Nous la trouvons d'abord chez Ed. de Hartmann. « C'est une remarque triviale, dit-il, que l'homme le plus prévoyant est incapable de calculer la portée de ses actes. Une fois que la flèche a quitté l'arc, que la balle a quitté le fusil, que la pierre a quitté la main qui l'a lancée, elles appartiennent au diable,

1. Guy de Maupassant, *Sur l'Eau*, p. 181.

comme le dit le proverbe... » Plus loin, Hartmann parle de « cette loi historique générale qui veut que les hommes sachent rarement et obscurément les buts auxquels ils tendent et que ces buts se transforment entre leurs mains en fins toutes différentes. Cela peut être appelé l'Ironie de la nature et n'est qu'une suite des ruses de l'Idée inconsciente[1] ». — Amiel insiste à diverses reprises sur la même pensée : « Chemin faisant, dit-il, vu de nouvelles applications de ma loi d'ironie. Chaque époque a deux aspirations contradictoires, qui se repoussent logiquement et s'associent de fait. Ainsi, au siècle dernier, le matérialisme philosophique était partisan de la liberté. Maintenant les darwiniens sont égalitaires, tandis que le darwinisme prouve le droit du plus fort. L'absurde est le caractère de la vie; les êtres réels sont des contre-sens en action, des paralogismes animés et ambulants. L'accord avec soi-même serait la paix, le repos et peut-être l'immobilité. La presque universalité des humains ne conçoit l'activité et ne la pratique que sous la forme de la guerre, guerre intérieure de la concurrence vitale, guerre extérieure et sanglante des nations, guerre enfin avec soi-même. La vie est donc un éternel combat, qui veut ce qu'il ne veut pas, et ne veut pas ce qu'il veut. De là ce que j'appelle la loi d'ironie, c'est-à-dire la duperie inconsciente, la réfutation de soi par soi-même, la réalisation concrète de l'absurde[2] ».

M. Jules de Gaultier a retrouvé de son côté et sans l'emprunter aux penseurs précédents cette loi d'ironie dont il fait un usage important dans une philosophie qui, si elle n'est pas pessimiste, se présente du moins comme nettement hostile au béat rationalisme optimiste qui fait de la logique humaine la norme et la mesure des choses[3].

L'ironisme social n'est qu'un cas particulier de l'ironisme métaphysique dont on vient d'énoncer la formule. C'est sur le terrain social que la loi d'ironie trouve ses plus notables applications. La source de l'ironisme social réside ici encore dans les contradictions dont fourmille le spectacle des idées, des croyances, des usages, des mœurs en vigueur parmi les hommes, soit à des époques différentes, soit à la même époque de l'évolution humaine. La loi d'ironie fonctionne, d'après Amiel, dans le champ de l'histoire d'une manière inlassable. L'esprit pénétrant, ondoyant, inquiet et paradoxal de Proudhon découvre partout des antinomies sociales irréductibles. Il se joue au milieu des contradictions comme dans

1. E. von Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein*, p. 589.
2. Amiel, *Journal intime*, t. II, p. 217.
3. Voir le *Bovarysme* et la *Réforme philosophique*, p. 136.

son élément propre, se délectant au choc des idées, faisant saillir l'antinomie des choses, pour déconcerter le lecteur et l'accabler sous l'idée opprimante qu'une divinité cruelle se fait un jeu de regarder sa créature se débattre au milieu des contradictions où elle l'a jetée.

Mais il y a une antinomie sociale qui prime et résume les autres. C'est l'antinomie qui se pose sur les terrains divers de l'activité humaine entre les aspirations et les exigences de l'individu d'une part, et d'autre part les aspirations et les exigences de la société. Si cette antinomie est réelle, c'en est fait des prétentions dogmatiques du rationalisme et de l'optimisme social; c'est le pessimisme et l'ironisme social qui est le vrai. Un personnage romantique du roman de Sainte-Beuve : *Volupté*, M. de Couaen, exprimait déjà cette loi d'ironie sociale : « Il y a une loi, probablement un ordre absolu sur nos têtes, quelque horloge vigilante et infaillible des astres et des mondes. Mais pour nous autres hommes, ces lointains accords sont comme s'ils n'étaient pas. L'ouragan qui souffle sur nos plages peut faire à merveille dans une harmonie plus haute; mais le grain de sable qui tournoie, s'il a la pensée, doit croire au chaos... Les destinées des hommes ne répondent point à leur énergie d'âme. Au fond cette énergie est tout dans chacun; rien ne se fait ou ne se tente sans elle; mais entre elle et le développement où elle aspire il y a l'intervalle aride, le règne des choses, le hasard des lieux et des rencontres. S'il est un effet général que l'humanité en masse doive accomplir par rapport à l'ensemble de la loi éternelle, je m'en inquiète peu. Les individus ignorent quel est cet effet : ils y concourent à l'aveugle, l'un en tombant comme l'autre en marchant. Nul ne peut dire qu'il ait plus fait que son voisin pour y aider. Il y a une telle infinité d'individus et de coups de dés humains qui conviennent à ce but en se compensant diversement, que la fin s'accomplit sous toutes les contradictions apparentes; le phénomène ment perpétuellement à la loi; le monde va et l'homme pâtit; l'espèce chemine et les individus sont broyés [1].

Cette façon énergique d'opposer la destinée de l'ensemble à la destinée des individus contient en germe tout le pessimisme et tout l'ironisme social.

On le voit, la philosophie de l'ironie se résoud en un nihilisme métaphysique et social, qui pourrait prendre pour devise ce vers d'Amiel :

Le néant peut seul bien cacher l'infini.

1. Sainte-Beuve, *Volupté*, p. 74, 75.

La nature et la société ne sont qu'un tissu de contradictions et d'illusions. Notre moi n'échappe pas à l'universelle loi d'ironie; il est lui-même, à ses propres yeux, une perpétuelle contradiction et une perpétuelle illusion. Il se rit de lui-même, de sa propre incertitude et de son propre néant.

C'est ici qu'apparait la différence qu'il faut marquer entre l'ironie et le cynisme.

Le cynisme est un égotisme transcendant. L'égoïsme, l'égoïsme porté à l'absolu est, comme l'a très bien montré M. le Dr Tardieu [1], le principe métaphysique du cynisme. Le cynique ne prend rien au sérieux, si ce n'est toutefois son propre moi, son propre égoïsme. Ce dernier n'est pas pour lui une illusion, mais une réalité, la réalité par excellence, la seule réalité. Devant la ruine de tout le reste, le cynique a sur les lèvres le salut triomphant de Stirner : Bonjour, Moi ! L'ironiste, lui, ne prend pas son moi plus au sérieux que tout le reste. Il y a une ironie envers soi-même aussi sincère et aussi profonde, sinon davantage, que celle qui s'adresse à autrui et au monde. L'ironie recouvre un fond d'agnosticisme, une hésitation douloureuse et résignée, un inquiet pourquoi sur le fond des choses; le doute même qu'il existe un fond des choses; la question d'Hamlet : Être ou ne pas être? Le cynisme est un état d'âme tranchant et simpliste. Il est une forme grossière du sentiment de l'absolu. L'ironisme est un état d'âme nuancé. Par le dédoublement, la *Doppelgängerei* qu'il implique, il est une forme du sentiment du relatif.

Le cynisme est la pente des natures vulgaires. Suivant la remarque du Dr Tardieu, il est le fait des sensuels, des égoïstes, des méchants, des ambitieux effrénés ou déçus, des lâches, des âmes de valets. Julien Sorel est un cynique plutôt qu'un ironiste. Le cynisme est une quintessence d'égoïsme qui suppose un manque de noblesse d'âme. L'ironie suppose une intelligence fine et nuancée, une grande délicatesse sentimentale, un raffinement de la sensibilité qui ne se rencontrent pas chez les êtres vulgairement et platement égoïstes.

Par là aussi l'ironie se distingue du rire. — Le rire est vulgaire, plébéien. D'après Nietzsche, aucun geste de l'animal n'égale la vulgarité du rire humain. Cette observation est très juste. Il faut avoir vu le rire de certains hommes. — Le rire est grégaire, bestial. Il est le ricanement heureux des imbéciles triomphant de l'intelligence par un accident et un hasard. Le rire est l'arme des

1. Dr Tardieu, Le cynisme, *Revue philosophique*, janvier 1904.

lâches coalitions grégaires. Le ridicule est une brimade sociale contre celui qui se trouve en contravention avec un préjugé et qui est jeté, par là même, en marge du troupeau. Ce qui fait l'infériorité intellectuelle du rire, c'est qu'il est toujours une manifestation sociale. L'ironie est au contraire un état d'âme individuel. Elle est la fleur de désillusion, la fleur funéraire qui fleurit dans le recueillement solitaire du moi.

Le contraire de l'ironie, c'est le sérieux, le *pectus*, comme dit Amiel. Toutefois cela n'est vrai qu'en partie. Car l'ironie profondément sentie et intellectuellement motivée, a elle-même quelque chose de sérieux et même de tragique. Cela est si vrai que les âmes les plus sérieuses, les plus passionnées — la passion est toujours sérieuse — sont aussi les plus enclines à l'ironie, quand les circonstances les y portent. Amiel en est lui-même un exemple. Il a compris admirablement la double nature du sérieux et de l'ironie, tout en donnant la préférence au premier. « La raison, dit-il, pour laquelle l'ironie à perpétuité nous repousse, c'est qu'elle manque de deux choses : d'humanité et de sérieux. Elle est un orgueil, puisqu'elle se met au dessus des autres... Bref on traverse les livres ironiques, on ne s'attache qu'à ceux où il y a du *pectus* [1].

L'espèce de gens à qui l'ironie est antipathique éclaire aussi sa nature. Ce sont les femmes et le peuple. Le peuple ne comprend pas l'ironie; la femme non plus. Le peuple voit sous l'ironie un orgueil de l'intelligence, une insulte à Caliban. Quant à la femme, elle est peuple par son incompréhension et par son mépris de l'intelligence. Le paradoxe de Schopenhauer reste vrai. La femme est surtout une physiologie et une sensibilité, non un cerveau. L'ironie, attitude de cérébral en qui s'affirme le primat de l'intelligence sur le sentiment, lui est suspecte et antipathique. La femme est et reste un être passionné dans sa chair et dans ses nerfs. Or l'ironie glace la passion; elle est le sourire méphistophélique qui se joue autour de la divinité qui reste le vrai culte de la femme : l'amour.

Ce qui vient d'être dit nous permet de résumer en quelques traits les caractères psychologiques de l'ironie.

Comme nous l'avons dit, l'ironie est une attitude essentiellement pessimiste. L'ironie se fait jour chez ceux en qui s'affirme le sentiment profond des désharmonies cachées sous les harmonies superficielles dont une certaine philosophie optimiste décore les avenues et les façades de la vie et de la société. Le véritable iro-

1. *Journal intime*, t. II, p. 305.

niste est celui qui n'a pas seulement de ces désharmonies une vue théorique et abstraite, mais une expérience directe et une intuition personnelle. Il faut posséder, pour devenir un ironiste, la faculté de s'étonner. L'homme qui ne s'étonne pas, qui n'est pas saisi devant ce qui est plat, vulgaire et bête, de cette stupéfaction douloureuse dont parle Schopenhauer et dont il fait le musagète de la philosophie, celui-là ne sera jamais un ironiste. Un Thackeray, un Anatole France ont évidemment éprouvé devant la vanité et la sottise de leurs contemporains, cette petite secousse de stupéfaction qui vous traverse comme une commotion électrique; sinon ils n'auraient pas écrit ces chefs-d'œuvre d'ironie légère, souriante et cinglante : le *Livre des Snobs* et les *Histoires contemporaines*.

L'ironie est souvent provoquée par un heurt brusque de la conscience individuelle et de la conscience sociale, par la vision subite de ce qu'il y a de stupidement et d'impudemment mensonger dans les simulacres sociaux. L'individu trouve alors que ces simulacres ne valent pas qu'on les discute sérieusement et que tout ce qui leur convient est le sourire de l'ironie.

L'ironie est donc un sentiment individualiste et, jusqu'à un certain point, antisocial. Car, par son sourire méphistophélique, l'ironiste annonce qu'il s'est isolé, qu'il s'est retiré de la scène du monde, qu'il est devenu un pur contemplateur et que là, sous les *templa serena* de la pure et immaculée connaissance, il se rit des entraves sociales, des conventions, des rites et des momeries de tout genre qui, comme autant de fils, font mouvoir les marionnettes de la comédie sociale. Antisocial, l'ironiste l'est encore par son dédain de ces préjugés qu'on décore du nom de principes. Il se rit du philistin, de l'homme aux préjugés immuables d'Ibsen; et réciproquement il est lui-même en horreur au philistin, c'est-à-dire à l'être social par excellence. Cette attitude est admirablement décrite dans *Adolphe* : « J'avais contracté une insurmontable aversion pour toutes les maximes communes et pour toutes les formules dogmatiques. Lors donc que j'entendais la médiocrité disserter avec complaisance sur des principes bien établis en fait de morale, de convenance ou de religion, choses qu'elle met assez volontiers sur la même ligne, je me sentais poussé à la contredire, non que j'eusse adopté des opinions opposées, mais par ce que j'étais impatienté d'une conviction si ferme et si lourde.... Je me donnai, par cette conduite, une grande réputation de légèreté, de persiflage, de méchanceté. On eût dit qu'en faisant remarquer leurs ridicules, je trahissais une confiance qu'ils m'avaient faite; on eût dit qu'en se montrant à mes yeux tels qu'ils étaient, ils

avaient obtenu de ma part la promesse du silence : je n'avais point conscience d'avoir accepté ce traité trop onéreux. Ils avaient trouvé du plaisir à se donner ample carrière, j'en trouvais à les observer et à les décrire, et ce qu'ils appelaient une perfidie me paraissait un dédommagement très innocent et très légitime[1] ».

Attitude essentiellement intellectuelle, l'ironie est par là même une attitude aristocratique. L'ironiste a conscience d'être placé à un point de vue supérieur d'où il plane très haut au-dessus des intérêts et des soucis dont le grouillement compose la vie sociale. L'ironiste est l'aristocrate de l'intelligence comme le philistin en est le roturier ou le bourgeois.

Psychologiquement, une des sources de l'ironie est l'orgueil, cet orgueil qu'Amiel a appelé chez Chateaubriand « le mépris d'un géant pour un monde nain ». Le mépris, quoiqu'on en ait pu dire, est une grande vertu intellectuelle et esthétique. Savoir mépriser est une grande force et une grande supériorité, tout comme savoir admirer. D'ailleurs les deux vont de pair.

Par son aspect individualiste, pessimiste et aristocratique, l'ironie apparaît comme un sentiment essentiellement romantique. L'ironie est un romantisme de la pensée et du sentiment. Un des principaux penseurs romantiques, Frédéric Schlegel s'est érigé en théoricien de l'ironie. On sait que ce philosophe a entendu la liberté absolue de Fichte, c'est-à-dire le suprême désintéressement, le dépouillement absolu du moi, dans le sens d'un dilettantisme esthétique, d'un ironisme détaché de tous les devoirs, qui annonce déjà l'immoralisme de Nietzsche.

Les héros romantiques : un Adolphe, un M. de Couaen, un M. de Camors, sont des ironistes pessimistes et immoralistes, sérieux toutefois et de portée vraiment philosophique, sans rien de l'emphase mélodramatique des fantoches de Hugo. Les époques classiques sont peu enclines à l'ironie. Le naturalisme qui représente un art populaire et philistin ne l'est pas davantage. L'ironisme semble donc rester un trait caractéristique de l'art et de la pensée romantiques.

Sur le terrain philosophique, l'ironisme est, cela va de soi, directement opposé à ce rationalisme, que Schopenhauer appelait philistinisme hégélien, qui croit à la vertu de l'Idée et qui attend de l'avenir le règne de la Logique dans le monde. Au regard de ce rationalisme humanitaire et moralisant, l'ironie est chose foncièrement immorale. En effet, le but politique et social de ce rationa-

1. Benjamin Constant, *Adolphe*, p. 16.

lisme est de former par l'éducation des âmes nullement douteuses, nullement nuancées, nullement ironistes ou sceptiques, mais au contraire des âmes tout d'une pièce, foncièrement dogmatiques et philistines, toutes prêtes à entrer dans les cadres des majorités compactes. Contrairement à ce rationalisme, l'ironisme est dominé par le sentiment de ce qu'il y a de contingent, de hasardeux, d'alogique dans l'évolution humaine, par l'idée de la faillibilité de la raison ratiocinante, à prétentions dogmatiques. A cette raison, l'ironisme oppose ce que Nietzsche appelle la « grande raison », c'est-à-dire le dictamen de la physiologie, le vœu du tempérament individuel, où plongent les humbles origines de nos idées les plus éthérées et de nos certitudes les plus rationalistes et qui se fait un jeu, au moment où nous nous y attendons le moins, de contrecarrer notre sagesse orgueilleuse.

L'Ironie représente, comme on le voit, l'antithèse de l'attitude rationaliste. Elle est différente également de l'attitude critique qui, comme l'a montré Stirner, n'est qu'une variété de rationalisme. Elle est une attitude essentiellement esthétique. L'ironie, en effet, ne se propose aucun but étranger à elle-même, ni la vérité, ni le bonheur de l'humanité ; elle a sa propre finalité en elle-même. Elle relève de ce que Nietzsche appelle la pure et immaculée connaissance.

Le rôle du vouloir-vivre y est réduit à son minimum. Même là où il subsiste, il cède le pas à l'intelligence contemplative, éclairée sur la vanité des choses et sur sa propre vanité.

La proportion variable de vouloir-vivre et d'intelligence contemplative qui entrent dans l'ironie, peut servir à distinguer deux variétés d'ironie : l'ironie intellectuelle et l'ironie sentimentale ou, si l'on veut, émotionnelle.

L'ironie intellectuelle est celle qui procède ou semble procéder de la seule intelligence contemplative, froide et impassible comme elle. Cette ironie a sans doute ses racines lointaines dans le vouloir-vivre, dans quelque disposition native ou dans quelque expérience sentimentale, quelque passion ou quelque désillusion ; mais elle semble actuellement vidée de tout contenu émotionnel ou passionnel et parvenue à l'impassibilité absolue, au détachement complet de la réalité. Telle est l'ironie de Flaubert dans *Bouvard et Pécuchet*. Chez cet artiste, le détachement du fond a pour contrepartie le culte — porté à l'absolu — de la forme, et fait ainsi triompher l'élément intellectuel. Le docteur Noir du *Stello*, de Vigny, semble aussi représenter le pur ironisme intellectuel.

L'ironie sentimentale ou émotionnelle est celle où domine et

transparaît la passion; tantôt une passion contenue et voilée de mélancolie comme chez Heine, tantôt une passion violente et indomptée qui se manifeste comme chez Swift (ambition déçue) par une verve indignée et vengeresse.

A un autre point de vue, on pourrait distinguer peut-être une ironie spontanée, inconsciente, et une ironie réfléchie, consciente. Cette dernière est la seule, à vrai dire, qui semble au premier abord mériter le nom d'ironie. Car ce qui caractérise l'ironie, c'est une intellectualité très lucide, très consciente des choses et d'elle-même. Toutefois n'oublions pas que le trait essentiel de l'ironie se trouve dans cette dualité de pensée que nous avons dite, dans cette *Doppelgängerei* qui scinde l'être conscient en deux parties, qui le brise, le désagrège, le rend multiple et inconsistant à ses propres yeux. Or, cette dualité peut exister chez un être humain à l'état spontané et latent avant de passer à l'état de pleine conscience. M. A. Gide a donné, dans son roman l'*Immoraliste*, une curieuse peinture d'un cas pathologique d'une âme en voie de désagrégation ou plutôt en voie de transformation et de mutation, qui se joue d'elle-même, de ce qu'elle est et de ce qu'elle possède; qui détruit peu à peu tout ce qui fait sa vie, par une sorte d'ironisme en action qu'elle pratique inconsciemment.

Signalons enfin une dernière distinction possible entre les variétés de l'ironie. On pourrait distinguer de l'ironie proprement dite, qui est un état d'intelligence et de sensibilité, une sorte d'ironisme pratique qui consiste à ériger l'ironie en méthode de vie, à porter l'ironie dans la vie courante et dans ses rapports avec les hommes. Un écrivain belge, M. Léon Wéry, définit ainsi l'ironie comme méthode de vie : « La vie en ironie accentue et parfait l'esthétisme de l'ironie latente. Elle réalise une vivante œuvre d'art. Elle joue, non plus avec des pensées pures, mais avec les chairs et les os qui donnent un corps aux pensées. L'ironiste devient un dramaturge de la vie même[1] ». Mais, suivant nous, l'ironie ainsi entendue se confond plutôt avec ce cynisme dont Julien Sorel reste le type. L'ironie est essentiellement une attitude contemplative; elle recouvre un fond philosophique : le pessimisme. Hamlet en reste le type.

Il resterait à apprécier l'ironie et à indiquer son rôle possible dans la phase intellectuelle et morale que nous traversons. Les avis sont naturellement très partagés. Les intelligences vives, nuancées, multilatérales sont enclines à regarder le simplisme de

1. Léon Wéry, De l'Ironie, *Le Thyrse*, août 1904.

l'esprit comme une infériorité intellectuelle et reconnaissent à l'ironie une haute valeur intellectuelle et esthétique. On connaît la page éloquente que Proudhon consacre à l'Ironie à la fin de ses *Confessions d'un révolutionnaire* : « La liberté comme la raison n'existe et ne se manifeste que par le dédain incessant de ses propres œuvres; elle périt dès qu'elle s'adore. C'est pourquoi l'ironie fut de tout temps le caractère du génie philosophique et libéral, le sceau de l'esprit humain, l'instrument irrésistible du progrès. Les peuples stationnaires sont tous des peuples graves : l'homme du peuple qui rit est mille fois plus près de la raison et de la liberté que l'anachorète qui prie, ou le philosophe qui argumente.... Ironie! vraie liberté, c'est toi qui me délivres de l'ambition du pouvoir, de la servitude des partis, du respect de la routine, du pédantisme de la science, de l'admiration des grands personnages, des mystifications de la politique, du fanatisme des réformateurs, de la superstition de ce grand univers et de l'adoration de moi-même. Douce ironie! Toi seule est pure, chaste et discrète... [1] » Stirner célèbre la liberté absolue de l'ironiste, c'est-à-dire du propriétaire de ses pensées. « Propriétaire des pensées, je protégerai sans doute ma propriété sous mon bouclier, juste comme propriétaire des choses, je ne laisse pas chacun y porter la main; mais c'est en souriant que j'accueillerai l'issue du combat, c'est en souriant que je déposerai mon bouclier sur le cadavre de mes pensées et de ma foi, et en souriant que, vaincu, je triompherai. C'est là justement qu'est l'humour de la chose [2]. » M. Remy de Gourmont dit de son côté : « Il n'est rien de durable sans l'ironie : tous les romans de jadis qui se relisent encore, le *Satyricon* et le *Don Quichotte*, *l'Ane d'Or* et *Pantagruel*, se sont conservés dans le sel de l'ironie. Ironie ou poésie; hors de là tout est fadeur et platitude [3] ».

Par contre, les esprits simplistes et dogmatiques ont l'ironie en abomination. Beaucoup la regardent, ainsi que le pessimisme, son compagnon, comme une tare intellectuelle. Nous sommes trop portés, en effet, à qualifier de morbides les manières de sentir ou de penser que nous ne pratiquons pas. Aux yeux du rationaliste, du dogmatique et du l'optimiste, l'ironiste est, comme le pessimiste, un aigri, un ambitieux ou un sentimental déçu, ou encore c'est un malade, un neurasthénique. Cela est commode; mais cela ne dit rien et ne prouve rien.

1. Proudhon, *Confession d'un révolutionnaire*, Sub fin.
2. Stirner, *L'Unique*, trad. Reclaire, p. 440.
3. Remy de Gourmont, *Le IIe livre des Masques*, p. 125.

Employer le même mode de réfutation vis-à-vis des dogmatiques et des optimistes, leur reprocher leur bonne santé ou leur réussite relative dans la vie ou telles autres conditions ou circonstances génératrices d'optimisme, serait également vain. D'ailleurs, on peut constater aussi qu'il y a parfois des gens bien portants et favorisés du sort qui sont pessimistes et ironistes, et d'autres, de santé ou de fortune médiocres, qui sont résolument optimistes ; et c'est là sans doute encore une application de la loi d'ironie.

Tout ce qu'on peut faire, c'est constater l'existence de ces catégories différentes d'intelligences sans se prononcer sur la valeur des métaphysiques qu'elles inventent. Disons seulement qu'en notre temps de dogmatisme social et moral à outrance, d'évangélisme et de moralisme sous toutes les formes, l'Ironie joue le rôle d'un utile contrepoids et qu'elle doit être la bienvenue auprès des intelligences qui s'efforcent d'être désintéressées.

GEORGES PALANTE.

DE L'AVARICE

ESSAI DE PSYCHOLOGIE MORBIDE

(*Fin*) [1]

LES SENTIMENTS ÉGOÏSTES.

Nous avons vu, dans le précédent article, que l'insuffisance des sentiments altruistes était une condition nécessaire, *sine qua non*, de l'avarice. Voyons maintenant ce que deviennent les sentiments égoïstes dans cette passion.

D'une façon générale les altérations de l'égoïsme peuvent se répartir en trois groupes. Dans un premier groupe l'égoïsme est diminué au point que l'instinct de conservation lui-même peut faire défaut. Il en est ainsi dans les états démentiels profonds. Dans un deuxième groupe il est exalté. Cette exaltation se rencontre chez beaucoup de psychopathes constitutionnels, en particulier chez les fous moraux, dont toute l'activité est exclusivement dirigée vers la satisfaction de besoins égoïstes. Enfin, dans un troisième groupe, l'égoïsme est perverti, c'est-à-dire que les sentiments qu'il comporte sont insuffisamment équilibrés, certains acquérant, aux dépens des autres, une intensité anormale. Tel est le cas dans l'avarice où l'exaltation affective porte surtout, sinon exclusivement, sur le sentiment de possession.

Théoriquement, l'avare parfait serait l'individu chez lequel, en dehors du sentiment de possession, toute vie affective serait éteinte, tout instinct atrophié, y compris l'instinct de conservation. Si la nature ne réalise jamais dans toute leur rigueur nos conceptions théoriques, si l'avare idéal n'existe pas, il faut reconnaître que certains cas s'en rapprochent beaucoup. Tout le monde a lu dans les journaux ces faits de mendiants mourant de faim et de froid sur un grabat où ils ont enfoui quelquefois de véritables fortunes. Il serait fort intéressant de rapporter ici l'histoire d'un de ces sujets. Ce serait en quelque sorte donner le schéma de l'avarice. Malheureusement il est difficile, impossible, si j'en

1 Voir le numéro de janvier 1906.

crois ma propre expérience, d'obtenir sur le passé même récent de ces malades quelques renseignements de valeur. Ils vivent isolés, sans entourage et inspirent souvent à leurs voisins une sorte d'horreur superstitieuse. Ils font beaucoup jaser, mais ne livrent guère leurs secrets. Aussi les personnes que l'on interroge à leur sujet ou bien ne savent rien, ou bien en savent trop et donnent comme certains des renseignements qui ne sont que le fruit de leurs inductions et de leurs hypothèses. L'observation suivante, peut-être moins pittoresque, présente par contre toute garantie d'authenticité.

Obs. IV. — Par la branche paternelle, Amélie N. appartient à une famille où l'état mental paraît avoir été défectueux. Ses grands-parents passaient pour originaux (?). Son père était peu intelligent, débauché et extraordinairement vaniteux. L'anecdote suivante en fait foi. Possesseur d'une assez belle fortune (4 à 500 000 francs environ), tout ce qui est travail lui semble une humiliation. Aussi recommande-t-il au proviseur du lycée où son fils fait ses études, « de ne pas obliger cet enfant à travailler, parce que, devant être un jour un des plus riches propriétaires de la contrée, il ne sera pas, comme tant d'autres, dans la nécessité de gagner sa vie ». — Nous manquons de renseignements sur la branche maternelle de la famille. Nous savons seulement que la mère d'Amélie est morte très jeune. Enfin, la malade a un frère déséquilibré et prodigue. Physiquement, elle est grande, maigre, d'une physionomie peu expressive, plutôt triste. Elle jouit d'une bonne santé jusqu'à soixante-quinze ans, âge auquel elle est emportée par une pneumonie. — Elle est mariée et sans enfants.

Rien de remarquable à noter pendant l'enfance et la jeunesse de la malade, sauf un caractère peu sociable. Jeune fille elle ne sort guère de la maison paternelle et refuse obstinément d'aller dans le monde. A vingt-cinq ans, elle épouse M. D., officier brillant, de haute intelligence et de grand avenir. Incapable de se plier aux exigences de la vie de garnison, elle reste presque constamment cloîtrée chez elle. Au bout d'un certain nombre d'années, M. D., sur lequel Amélie a pris un ascendant considérable, jugeant avec raison son avenir irrémédiablement compromis par l'insociabilité absolue de sa femme, se décide à abandonner le métier militaire. Il devient directeur d'une usine. Amélie était alors âgée d'une quarantaine d'années. Dès cette époque, l'avarice fait chez elle son apparition. Le trait suivant, auquel il a déjà été fait allusion, le prouve surabondamment. M. D., en sa qualité de directeur d'usine, reçoit périodiquement la visite d'inspecteurs. Lors d'une de ces visites, la malade, pour économiser le combustible, entretient le feu de son salon avec de vieux registres. Poussée par le même esprit d'économie, elle fait user à son mari ses vieux effets militaires : dolmans, tuniques, képis, etc. Plusieurs années après avoir quitté l'armée, il en porte encore. Tout aussi peu coquette pour elle-même,

Amélie garde pendant des années la même robe noire, reprisée, rapiécée sur toutes les faces. Cette robe est légendaire dans la contrée.

Obligé par la conduite singulière de sa femme à quitter l'usine comme l'armée, M. D. vient vivre à la campagne et, peut-être pour la première fois, certainement pour la dernière, usant de sa légitime autorité, il fait construire une maison d'assez belle apparence. Mais la domination despotique d'Amélie, un instant ébranlée, se rétablit bientôt. La maison construite n'est pas entretenue et n'est que très sommairement meublée. Malgré les désirs du mari qui aime beaucoup les fleurs, le jardin n'est pas cultivé : un jardinier, des instruments, des plants de fleurs, tout cela coûte. Le jardin reste en friche. Au milieu des broussailles et des herbes de toute sorte, Amélie entretient des lapins qui se reproduisent, s'élèvent et se nourrissent sans coûter un sou et remplacent la viande qu'on serait obligé d'acheter : autant de bénéfices.

De moins en moins sociable, elle réduit ses relations au minimum. Si, d'aventure, quelqu'un se hasarde à venir la solliciter pour une œuvre quelconque, elle répond par un refus catégorique et referme sa porte. Son mari, beaucoup plus humain, est contraint de se cacher pour faire quelques aumônes. Aussi les quêteurs et quêteuses, au courant de la situation, s'adressent-ils à lui, quand ils savent Mme D. hors de chez elle.

Le frère et les neveux d'Amélie, tombés dans une misère noire, lui demandent en vain quelques secours, tantôt directement, tantôt par l'intermédiaire d'amis communs. La malade, à chaque démarche, refuse froidement et prie qu'on la laisse tranquille. Son frère a eu, dit-elle, plus que sa part d'héritage. S'il est ruiné, c'est de sa faute. Quant aux enfants, elle ne les connaît pas et ne veut pas les connaître. Du reste, ajoute-elle avec philosophie, donner, c'est semer l'ingratitude, et c'est déjà trop de ne pas réclamer ce qui, en toute justice, aurait dû lui revenir de l'héritage paternel.

Elle devient veuve à soixante ans. Dès lors, son état mental s'aggrave sensiblement, ou, tout au moins, libre désormais de conformer, sans aucune restriction, sa conduite à ses tendances, elle réduit encore la dépense de sa maison. Elle renvoie son unique domestique, condamne définitivement sa porte, sauf pour un proche parent chez lequel elle découvre de remarquables aptitudes pour l'économie, laisse sa maison dans un état de saleté repoussante, supprime la cuisine et vit à peu près exclusivement de pain sec et d'eau claire, ajoutant un peu de chocolat les jours de fête. Elle habite l'hiver des pièces sans feu et s'habille de haillons. Quand elle est frappée de la pneumonie qui doit l'emporter, les personnes venues pour la soigner ne trouvent chez elle ni couvertures, ni combustible, ni denrées d'aucune sorte.

Amélie a eu de tout temps, même du vivant de son mari, la libre direction de sa fortune. Sans activité, sans initiative, timorée, méfiante, elle ne se livre à aucune spéculation et se borne à entasser.

Et cependant, à sa mort, son avoir a plus que doublé. Par testament elle déshérite son frère et ses neveux, et, à charge de quelques legs, laisse toute sa fortune au parent sus-mentionné qui lui paraît devoir être, par ses qualités d'économie, le digne continuateur de son œuvre.

Cette observation nous montre un cas très grave d'avarice où les sentiments altruistes et égoïstes sont à peu près complètement atrophiés et où subsiste à peine un instinct de conservation rudimentaire.

Sans doute peu sont aussi démonstratifs. Cependant il est constant de rencontrer chez tout avare, à un degré quelconque, une restriction du nombre des besoins, un affaiblissement des tendances qui se rattachent directement à l'instinct de conservation et constituent le fond du moi primitif.

La plupart des avares sont indifférents au confortable du logis et du vêtement. H., dont nous donnons un peu plus loin l'observation (obs. VII), passe, malgré ses quatre-vingts ans, ses journées d'hiver dans une pièce sans feu. Beaucoup vivent, comme Plutchkine, dans de véritables taudis, au milieu d'une saleté repoussante.

L'alimentation, toujours réglée d'après les principes de la plus stricte économie, est souvent réduite à la ration d'entretien. Nous connaissons le menu habituel d'Amélie. Pour être un peu moins sommaire, celui de H. n'en n'est pas moins anormalement frugal. Cependant il y a lieu de faire ici une légère restriction. De tous les plaisirs se rapportant à l'instinct de conservation, les plaisirs de la bouche sont peut-être en effet ceux qui persistent le plus longtemps chez l'avare. Deux de nos sujets, notamment, Eugénie et S., en sont des exemples. Eugénie est connue pour trouver un excellent appétit quand elle dîne chez des amis et S. n'accorde un délai à un créancier en retard que si ce dernier lui offre un copieux dîner au cabaret. Ces faits, il est vrai, ne sont compatibles qu'avec un degré léger ou moyen d'avarice.

Il est notoire que la plupart des avares, en dépit de leur hygiène singulière, jouissent d'une bonne santé physique et parviennent à un âge avancé. On pourrait objecter qu'il y a là une pétition de principe. L'avarice est surtout une maladie de la vieillesse, par conséquent, seuls les individus bien portants et susceptibles d'atteindre un âge avancé peuvent devenir des avares. Cette objection est sans valeur. Dans la plupart des cas, en effet, l'avarice est déjà très accusée au commencement de la vieillesse ou même à la fin de l'âge mur. Or l'avare arrive souvent à soixante-quinze, quatre-

vingts ans et plus. C'est donc qu'il a pu supporter impunément, pendant un grand nombre d'années, l'existence peu confortable et le régime peu réparateur mentionnés précédemment.

En fait, le but de l'hygiène doit être d'équilibrer les recettes et les dépenses. Ce but, l'avare l'atteint inconsciemment : de là en grande partie le secret de son excellente santé et de sa longue vie. Usant peu, grâce à l'activité restreinte dont il se contente, il lui suffit de peu, et quelque réduite que soit son alimentation, elle répond à ses besoins. Recettes et dépenses s'équilibrent. S'il en était autrement, si son régime était plus substantiel, il y aurait chez lui accumulation de matière nutritive non utilisée, il emmagasinerait du combustible qui ne pourrait être qu'incomplètement comburé et son organisme serait exposé à diverses maladies, auxquelles il est au contraire certain d'échapper, telles que le diabète, la goutte, beaucoup d'affections rénales, etc. Ainsi s'explique chez lui l'heureux effet d'une hygiène qui serait peut-être trop sévère pour un individu placé d'autre part dans des conditions normales d'existence [1].

Cette restriction de la vie matérielle, ces conditions misérables d'existence que l'avare semble s'imposer sont peut-être, parmi les traits de sa personnalité, ceux qui ont inspiré le plus d'étonnement, de pitié et d'ironie. « Il y a, dit La Bruyère, des gens qui sont mal logés, mal couchés, mal habillés et plus mal nourris; qui essuient les rigueurs des saisons; qui se privent eux-mêmes de la société des hommes et passent leurs jours dans la solitude; qui souffrent du présent, du passé et de l'avenir; dont la vie est comme une pénitence continuelle et qui ont ainsi trouvé le secret d'aller à leur perte par le chemin le plus pénible : ce sont les Avares. » Pour beaucoup, l'avare est une *victime*, la victime de sa propre passion. Quelles que soient les autorités sur lesquelles elle s'appuie, quel que soit son crédit, cette opinion est inexacte. L'avare ne mérite ni la pitié, ni l'ironie et il cesse de nous étonner, dès que nous jugeons sa conduite par rapport à sa propre mentalité et non,

1. L'on sait d'ailleurs qu'une alimentation abondante et riche, loin de favoriser toujours les fonctions organiques, les entrave souvent et peut avoir sur la santé un retentissement fâcheux. Le régime extrêmement sévère suivi dans certains ordres monastiques n'empêche pas que beaucoup de religieux ne parviennent à un âge avancé. On a vu des gens, vivant dans le luxe et malades, retrouver la santé dans des conditions d'existence précaire. La comtesse de Duras rapporte, dans ses Souvenirs sur la Révolution, que certaines de ses co-prisonnières, obligées, par la quantité insuffisante et la mauvaise qualité de la nourriture qui leur était servie, à une diète involontaire, virent disparaître des malaises auxquels elles étaient sujettes depuis longtemps et leur santé se raffermir.

comme on le fait trop souvent, par rapport à la mentalité de l'homme normal. S'il ne recherche pas les mêmes satisfactions que ce dernier, c'est qu'il n'a pas les mêmes besoins. L'avare ne se prive pas, il ne fait que suivre son goût. L'épargne n'est pas chez lui le fruit d'un calcul, mais le résultat de tendances naturelles auxquelles il se contente d'obéir. De même qu'il serait injustifié de plaindre un aveugle parce qu'il n'éclaire pas sa maison ou un sourd parce qu'il ne va jamais au concert, de même il est absurde de plaindre un avare qui, n'ayant que des besoins restreints, se borne à les satisfaire. Sans doute, un individu normal placé dans les mêmes conditions qu'un avare serait le plus malheureux des hommes. Mais, précisément, du fait même qu'il serait normal, il lui serait impossible de sentir et de juger comme un avare. L'avare dans son taudis, devant sa croûte de pain et à côté de son or, peut être très heureux. « La félicité, dit La Rochefoucauld, est dans le goût et non pas dans les choses, et c'est par avoir ce qu'on aime qu'on est heureux, non par avoir ce que les autres trouvent aimable. »

La subordination de toutes les manifestations affectives au sentiment de possession se retrouve, chez l'avare, devant la mort comme au cours de l'existence. S'il la redoute, c'est non, comme les autres hommes, parce qu'elle constitue la fin de l'être, mais parce qu'elle met un terme inéluctable à la possession de sa fortune. Une femme d'une avarice classique, a, d'une façon admirable, exprimé ce regret suprême : « Je voudrais, disait-elle peu avant d'entrer en agonie, faire fondre ma fortune dans un verre d'eau et l'avaler avant de partir ». La croyance en une vie future tempère, dans une certaine mesure, le désespoir qui saisit l'avare au moment de cette séparation déchirante. Parfois, il espère, de l'autre vie, contempler ses biens, comme une mère chrétienne espère contempler ses enfants et veiller sur eux; parfois encore il prévient ses héritiers qu'ils auront à répondre devant lui du dépôt sacré qu'il leur confie. Le père Grandet mourant dit à sa fille, à propos de sa fortune : « Tu m'en rendras compte là-haut », montrant par là, ajoute Balzac, que le Christianisme doit être la religion des avares.

L'avare peut-il se suicider? La tendance au suicide implique deux facteurs, l'un négatif, l'autre positif. Le premier est l'affaiblissement du vouloir-vivre, l'indifférence en face du non-être : la vie est si peu prisée qu'on la quitte sans regret, ou tout au moins qu'elle n'apparaît pas comme le bien essentiel, le bien en soi. Le second est ce sentiment que Guyau a fort bien analysé et qu'il appelle le sentiment de l'*intolérabilité*, sentiment qui peut être

déterminé soit par une souffrance physique comme les douleurs fulgurantes du tabès, soit par une souffrance morale comme la honte. On pourrait s'attendre chez l'avare à un certain degré d'affaiblissement du vouloir-vivre résultant de l'affaiblissement des tendances égoïstes. Il n'en est rien cependant, et le fait s'explique. L'avare est retenu à la vie par une puissante attache, l'amour de la propriété, dont l'influence remplace celle de l'instinct de conservation diminué ou presque absent. Le second facteur, le sentiment d'intolérabilité, ne peut être compatible qu'avec une sensibilité vive. Or, s'il n'est pas impossible qu'une souffrance physique puisse être aussi violente chez l'avare que chez l'individu normal (ce qui d'ailleurs n'est nullement démontré), il est bien certain que l'intolérabilité par souffrance morale n'est guère compatible avec l'indifférence, qui est un des traits fondamentaux de sa psychologie. Il ne saurait y avoir d'exception que dans le seul cas où l'avare aurait perdu sa fortune et tomberait dans le désespoir. Encore est-il fort probable que, placé dans cette situation, il prendrait un tout autre parti et qu'il recommencerait simplement à économiser. Si modestes que soient ses ressources, ses besoins sont tellement restreints qu'il lui restera toujours du superflu.

Donc, logiquement l'avare ne doit pas se suicider. L'observation est ici d'accord avec la logique, le suicide, si toutefois il existe, est extrêmement rare dans l'avarice. Je n'en ai pas, pour ma part, rencontré un seul cas. Je laisse de côté bien entendu les anecdotes toutes plus ou moins fantaisistes que se transmettent les générations. Que la peur de la misère pousse un individu à se suicider, rien de plus naturel et rien de plus certain. Seulement il s'agit là, nous l'avons vu, non d'avarice, mais de pseudo-avarice mélancolique, tirant son origine d'un sentiment douloureux. Dans l'avarice le sentiment de possession anormal constitue non une peine, mais un plaisir, et la tendance à l'épargne, loin d'inspirer le dégoût de la vie, devient au contraire, comme nous l'avons vu, le seul lien par lequel le sujet s'y rattache.

Mais l'instinct de conservation se manifeste sous d'autres formes que la satisfaction des besoins physiques et la lutte contre les dangers qui menacent l'existence d'une façon immédiate. « Par conservation, dit excellemment Höffding, il ne faut pas entendre seulement le maintien de notre existence physique, mais aussi la faculté d'avoir l'esprit clair et libre, et de s'affirmer en face des autres (en les dominant, en s'imposant à eux, etc.). »

Cette tendance innée de l'individu à « s'affirmer » en face du monde extérieur, à courber sous sa volonté la nature et ses sem-

blables, constitue l'instinct de domination et l'ensemble des sentiments qui s'y rattachent, le Selbst-Gefühl des Allemands, Self-feeling des Anglais, mots dont la signification est identique, mais auxquels il est difficile de trouver un équivalent en français. M. Ribot a proposé, faute de mieux, le terme « amour-propre au sens étymologique (amor proprius), c'est-à-dire la satisfaction ou le mécontentement de soi-même, avec leurs divers modes ». Je crois aussi que c'est le meilleur et c'est celui que j'adopterai.

Les sentiments dont se compose l'amour-propre sont extrêmement nombreux et variés. Bien que toujours dérivés de l'instinct de conservation, ils peuvent s'en détacher peu à peu, et acquérir une autonomie à peu près absolue. Les réactions qu'ils entraînent peuvent être alors en opposition complète avec la conservation de l'individu : tel est le cas lorsque celui-ci, conduit par l'amour-propre, se suicide pour échapper au déshonneur ou risque sa vie pour gagner de la gloire.

Voyons donc ce que deviennent ces sentiments dans l'avarice.

Tandis que les modifications affectives dont il a été question jusqu'ici sont exclusivement d'ordre atrophique, celles que nous étudierons maintenant présentent un caractère un peu plus complexe. Nous allons voir apparaître cette rupture de l'équilibre affectif à laquelle il a été fait allusion plus haut. En effet, si certaines manifestations de l'amour-propre sont affaiblies chez l'avare, d'autres par contre sont exaltées. Nous passons en un mot du négatif au positif et nous nous acheminons ainsi vers l'étude du sentiment dont le développement monstrueux forme la clé de voûte de tout l'édifice pathologique, le sentiment de possession. Non seulement en effet ce sentiment est, au point de vue psychologique, étroitement apparenté à l'amour-propre, mais il semble que l'un et l'autre dérivent d'une même source. C'est du moins ce que j'espère démontrer dans une étude ultérieure.

Il y aurait lieu de considérer l'amour-propre sous sa forme *dynamique*, qui est l'instinct de domination, et sous sa forme *statique*, qui constitue ce que nous appelons communément le sentiment de l'honneur.

De l'instinct de domination nous ne dirons rien pour le moment, son étude étant mieux à sa place dans le chapitre réservé aux actes et à la conduite.

Le sentiment de l'honneur peut s'appliquer à des objets très différents. Si nous allons de la périphérie au centre, la périphérie étant la société humaine, et le centre l'individu, nous pouvons

distinguer, un peu schématiquement peut-être, un honneur collectif, un honneur familial et un honneur personnel

Nous savons déjà que les idées d'humanité, de patrie, de corporation, etc., toutes les idées, en un mot, qui font appel à la notion de solidarité, ne trouvent dans l'esprit de l'avare qu'un développement rudimentaire. Nous savons aussi que ces rudiments d'idées restent purement intellectuels, dénués de toute association affective.

S'ils sont impuissants à faire naître chez l'avare la sympathie, ils sont tout aussi peu aptes à éveiller dans sa conscience le sentiment de l'honneur collectif. C'est grâce à ce sentiment, en effet, que l'homme normal a souci du prestige de la collectivité dont il est membre. Or, l'indifférence de l'avare à cet égard est généralement complète. C'est là une règle qui ne comporte que d'apparentes exceptions.

Si à l'idée de patrie, par exemple, nous substituons les idées progressivement plus restreintes de contrée et de localité, à mesure que le cercle se rétrécit, l'indifférence dans certains cas peut sembler moins absolue et l'on voit quelquefois un avare s'irriter d'une critique adressée à sa ville ou d'une boutade dirigée contre les rues de son quartier. Mais cet orgueil de clocher constitue moins une manifestation du sentiment de l'honneur normal, sain et utile, que l'expression d'une vanité étroite et stérile sur laquelle j'aurai bientôt l'occasion de revenir.

Le sentiment de l'honneur familial est également fort peu développé. Il est même souvent absent dans les circonstances où il devrait être le plus intense. C'est ce que Balzac a fort bien mis en lumière en montrant à quel prix le père Grandet estime la chasteté de sa fille. « Les plus honnêtes filles peuvent faire des fautes, s'écrie le bonhomme en apprenant qu'Eugénie a donné son or à son cousin, donner je ne sais quoi, cela se voit chez les grands seigneurs et mêmes chez les bourgeois; mais donner de l'or !... » Si quelques avares paraissent se préoccuper de la réputation de leurs proches, ils sont guidés, là encore, par la vanité, non par le sentiment de l'honneur. Ils ne tiennent guère qu'aux apparences et seraient volontiers de l'avis du père Grandet : « Les plus honnêtes filles peuvent tout donner », diraient-ils comme lui, ajoutant simplement : « Pourvu que personne n'en sache rien ».

Enfin le sentiment de l'honneur individuel, ou mieux de la dignité personnelle, ce sentiment dont les manifestations extérieures constituent la « Respectability », est aussi des plus insuffisants. On voit des avares qui, sans aucune nécessité, dans le seul but d'éviter une dépense, accomplissent les besognes les plus répugnantes,

vont par les rues sordidement vêtus, supportent sans sourciller des affronts cuisants, se plaisent à exhiber aux yeux du monde une fausse misère, ou affichent sans pudeur leur intention de profiter de tous les avantages qui se présentent, même les plus minimes.

Un de mes sujets, riche propriétaire terrien, fait lui-même chaque matin le pansage de son cheval et se rend à la ville voisine de sa ferme pour y débiter son lait. Un autre, ancien banquier et possesseur de plusieurs centaines de mille francs, s'il part pour un voyage, transporte ses bagages lui-même, sur une brouette, de son domicile à la gare, évitant ainsi les frais de commissionnaire. Rappelons encore les avares mendiants, qui nous montrent sous sa forme la plus classique l'absence de dignité dans l'avarice.

L'observation suivante emprunte une grande partie de son intérêt au rang social de la malade.

Obs. V. — Renseignements insuffisants sur les antécédents héréditaires. La mère aurait été normale, le père au contraire, d'une originalité voisine de la déséquilibration. La malade, Gabrielle R., est mariée, mère de deux enfants, un fils célibataire, prodigue et déséquilibré, et une fille, mariée, sans enfants et avare.

Gabrielle appartient à une famille très riche. Elle n'a qu'une sœur qui meurt en bas âge. Extrêmemeut choyée pendant son enfance, elle rend peu de l'affection que lui témoignent ses parents. Jeune fille, elle est considérée comme insociable, profondément égoïste et même inhumaine. Sa mère, pour éviter des scènes, est obligée de se cacher quand elle fait l'aumône à un pauvre.

Gabrielle épouse un avocat de grand talent et dont la réputation jointe à sa propre fortune lui permettrait d'occuper dans la ville où elle habite une situation enviable. Cependant elle ne se mêle pas à la société et refuse toutes les invitations qui lui sont adressées. Peu d'années après, son mari entre dans la politique et parvient à un des plus hauts postes que celle-ci puisse conférer. Logée aux frais de l'État, elle profite des avantages qui lui sont faits, au delà des limites permises par la délicatesse la plus élémentaire. C'est ainsi qu'elle utilise les tentures usées des salons administratifs pour réparer son mobilier personnel. M. D., subissant les fluctuations inhérentes à la politique, quitte son poste au bout de peu de mois. Sa femme l'oblige à vendre l'hôtel qu'il possède dans une grande ville de province, « parce qu'il coûte trop d'entretien » et désormais la famille, qui comprend le père, la mère et deux enfants, vit retirée à la campagne, dans un château que le mari obtient à grand'peine de restaurer. Dès lors Gabrielle règle le service intérieur de son « home », d'après les principes de la plus stricte parcimonie et ne rougit pas de descendre aux plus petits détails de l'économie domestique. L'exploitation agricole attachée à l'habitation nécessite un assez nombreux personnel. Toutes

les denrées sont sous clés. La malade distribue elle-même, à un œuf ou à quelques grammes de viande près, les provisions nécessaires pour préparer les repas, et cela d'une façon tellement parcimonieuse que les ouvriers meurent littéralement de faim et s'en vont dès qu'ils peuvent trouver une place ailleurs. Le pain vendu par le boulanger coûte trop cher. On fera le pain à la maison et Gabrielle veillera elle-même à ce qu'on ne le serve aux ouvriers que rassis, pour qu'ils en mangent moins. Elle chausse ses domestiques d'intérieur avec des sandales en semelle de corde qu'elle fabrique de ses propres mains. Elle confectionne elle-même ses vêtements, qui sont d'ailleurs moins que luxueux et rarement renouvelés. Ainsi pour tout, de sorte que, les habitants du pays ne tirant du château aucun profit, les châtelains sont bientôt fort impopulaires. M. D. qui, par un reste de goût pour la politique, voudrait bien être conseiller municipal, ne peut réaliser cette modeste ambition. — Je cite enfin un dernier trait d'économie sordide : à la mort de son mari, Gabrielle diminue de cent francs les gages de son cocher, parce que, « Monsieur n'étant plus là, il aura moins de travail ».

Les deux enfants élevés dans ce milieu d'épargne morbide réagissent différemment. La fille adopte les principes de sa mère et devient une avare classique. Le fils, intelligent, artiste, mais déséquilibré et prodigue, demande de l'argent que la mère refuse, fait des dettes considérables (environ 200 000 francs) et s'adonne à l'alcoolisme.

Nous verrons plus loin un autre de nos malades traverser la ville qu'il habite portant avec sa vieille bonne des instruments de bûcheron (obs. VII). Nous avons déjà vu notre malade S. (obs. III), quoique catholique pratiquant, faire à sa femme des obsèques civiles, parce que l'église coûte trop cher.

Il faut se garder de confondre l'absence de dignité avec l'humilité et de conclure que l'avare est généralement un humble. Et d'abord l'humilité n'est pas seulement la négation de l'amour-propre (ce mot étant pris dans le sens que nous lui avons donné au début de ce chapitre) mais son contraire. Si l'on voulait établir dans l'ordre des sentiments qui nous occupe une échelle de valeur, on devrait mettre au 0 l'indifférence, tout ce qui est au-dessus constituant des degrés de l'orgueil, et tout ce qui est au-dessous des degrés de l'humilité. L'avare peut, dans quelques cas particulièrement graves et fort rares d'ailleurs, descendre au 0, jamais plus bas.

Cependant on fera peut-être cette objection que certains avares exercent sans nécessité la plus humiliante des professions, celle de mendiant. N'est-il pas paradoxal de dire que ceux-là ne sont pas des humbles? Paradoxe apparent seulement. L'humilité chez les

mendiants n'est qu'un moyen. Elle est toute simulée et, quand elle ne doit rien rapporter, elle est vite mise de côté. Comme les loques dont ils se vêtent pour exciter la pitié, elle n'est qu'un instrument de travail ou plutôt une sorte de fard, qui leur permet de masquer les véritables traits de leur personnalité et de mieux jouer leur rôle. Souvent les choses ne se passent pas autrement dans la vie normale. Ne voyons nous pas tous les jours l'orgueil et l'ambition emprunter les traits de l'humilité pour parvenir à leurs fins?

Mais il est permis d'aller plus loin et d'affirmer que l'avare, loin d'être jamais un humble, est souvent un vaniteux. Toutes les fois que l'avarice n'a pas atteint ses dernières limites et que le sentiment de possession n'a pas étouffé toutes les autres manifestations de la vie affective, l'amour-propre persiste, mais dévié, déformé, rapetissé, prenant les traits de la vanité qui ne ressemble au sentiment de l'honneur normal que comme une caricature ressemble à son modèle. Nous avons déjà montré à propos de l'honneur collectif et de l'honneur familial que la vanité remplace souvent chez l'avare le sentiment de l'honneur absent. Le fait est encore plus frappant quand il s'agit de l'honneur individuel. En effet, la vanité et le sentiment de la dignité personnelle s'excluent le plus souvent. C'est là une vérité d'ordre général sur laquelle je n'ai pas à m'appesantir, car je ne prétends pas faire œuvre de moraliste. Néanmoins il était intéressant de la rappeler, car elle trouve dans l'histoire psychologique de l'avarice une éclatante démonstration.

Les avares qui sont en même temps des vaniteux nous donnent un curieux spectacle, en nous faisant assister à la lutte incessante de deux passions dont l'influence sur la conduite est exactement contraire. L'observation suivante est typique à ce point de vue.

Obs. VI. — Les antécédents héréditaires de la malade qui fait l'objet de cette observation sont passablement chargés. Le père paraît avoir été normal, mais le grand-père paternel était prodigue et débauché. Le grand-père maternel était peu intelligent, rabâcheur, très parcimonieux (je n'ose dire avare, les renseignements qui m'ont été fournis étant insuffisants pour porter un diagnostic précis). La mère est morte en démence, assez âgée il est vrai (75 ans). Les tares nerveuses et mentales sont très nombreuses chez les collatéraux de la branche maternelle : un oncle indélicat, un autre déséquilibré, une cousine idiote, un cousin suicidé, un neveu à la mode de Bretagne idiot (nous donnerons ailleurs l'arbre généalogique d'Eugénie). Enfin la malade avait une sœur qui est morte vers quinze ans et sur laquelle nous n'avons aucun renseignement.

Dans son enfance Eugénie montre des dispositions assez développées pour les études, sauf pour les arts d'agrément à l'enseignement desquels elle est absolument rebelle. Peu affectueuse, elle ne rend pas à ses parents la tendresse qu'ils lui prodiguent en sa qualité de fille devenue unique par la mort de sa sœur. Du reste ils se détachent d'elle peu à peu, choqués de son indifférence.

Dès la jeunesse le caractère d'Eugénie se dessine avec beaucoup de netteté : égoïste, envieuse, vindicative, mais parfaitement maîtresse d'elle-même, n'agissant qu'à bon escient et après calcul, déjà avare et cependant vaniteuse. D'une beauté peu commune, elle en profite pour épouser à vingt ans un homme de trente ans plus âgé qu'elle, mais fort riche. Une fois mariée, elle ne revient que rarement à la maison paternelle. Ses visites ne paraissent pas très bien accueillies et pour cause. Elle critique constamment les habitudes de ses parents et se plaint de leurs dépenses soi-disant exagérées. Un jour elle se permet la remarque que l'on consomme chez eux trop de café. Le père répond qu'une pareille réflexion est déplacée de sa part et ajoute « qu'elle est si avare que les poux la mangeront un jour ». Son mari, assez jaloux, ne lui laisse que fort peu de liberté. Sauf quelques bals et dîners officiels où il est obligé de la conduire (car il est fonctionnaire), il ne lui permet pas d'aller dans le monde et d'étendre le cercle de ses relations. Cependant elle s'accommode très bien de cette existence qui n'aurait sans doute pas réalisé le rêve d'une jeune femme normale. *Elle se sent riche* et elle peut accroître sa richesse, car son mari est lui-même avare. D'autre part *on la sait riche* dans la petite ville qu'elle habite. C'est assez pour satisfaire les deux passions qui la dominent : avarice et vanité.

A cinquante-quatre ans elle devient veuve. Cet événement l'affecte d'autant moins que son mari lui laisse tout l'usufruit de sa fortune. Sa mère vient habiter avec elle. Mais, au bout de quelques mois, la pauvre femme, réduite par Eugénie à la portion congrue, se décide à vivre seule et s'en va.

En trente-trois ans, de cinquante-quatre à quatre vingt-sept ans, âge où elle meurt, la malade fait plus que doubler le capital dont elle dispose à son veuvage. De 200 000 francs elle porte sa fortune à 400 000 francs. Comme il est de règle, ce développement est dû, non à la spéculation, mais à l'épargne combinée avec des placements par petite somme sur hypothèque, c'est-à-dire avec des opérations peu lucratives, mais simples et ne comportant aucun risque.

L'on dépense en effet fort peu dans la maison d'Eugénie, un peu cependant, car elle veut tenir son rang. Aussi sa vie tout entière et surtout la période qui commence à la mort de son mari portent-elles l'empreinte de la lutte que se livrent chez elle la vanité et l'avarice. Elle conserve une maison spacieuse et bien meublée, mais, en trente-trois ans, elle n'ajoute pas une pièce au mobilier, « parce que, dit-elle, elle n'aime pas le changement ». Par contre, elle n'hésite devant

aucune réparation : les réparations sont à la charge de l'héritier du capital et Eugénie n'est qu'usufruitière. Il faut des domestiques. Elle en a trois. Comme beaucoup d'avares elle exerce sur eux un empire absolu. Bien que très mal nourris et très mal payés, ils lui sont aveuglément soumis. Du reste elle leur demande peu de travail mais seulement beaucoup d'économie. La cuisinière doit se tirer d'affaires avec les redevances des fermes (œufs, volailles, légumes, etc.), et n'acheter que le moins possible dehors. De l'examen des livres de compte il résulte que, pour elle-même et ses trois domestiques, Eugénie dépense environ 40 francs par mois. Cette condition remplie, la cuisinière peut tranquillement passer ses journées assise à tricoter des chaussettes. Le domestique qui, soit dit en passant, présente un degré très accusé de débilité mentale, est chargé de l'entretien du jardin. Obéissant aux principes d'économie qui règnent dans la maison, il n'y cultive que des légumes qui coûtent peu et servent à la cuisine. La cave est aussi dans ses attributions (la cave joue un rôle essentiel pour le prestige d'une maison bourgeoise). Discrètement et avec le consentement tacite d'Eugénie, il remplace par de l'eau une partie du vin qu'il a soutiré aux tonneaux. Après s'être acquitté, à la satisfaction de sa maîtresse, de ses doubles fonctions de jardinier et de sommelier, le brave homme peut passer la plus grande partie de ses après-midi à pêcher à la ligne. Toute maison de province qui se respecte doit avoir un bûcher bien garni. Celui d'Eugénie regorge de combustible; mais on n'en met que fort peu dans les cheminées, si bien que les héritiers trouveront plus tard une énorme quantité de bois de chauffage vermoulu. Ce bûcher est pour sa propriétaire un objet de fierté. Les parents qui la visitent le savent et ne manquent pas de lui en faire compliment.

Pour elle-même comme pour ses domestiques, Eugénie se contente d'une nourriture plus économique que substantielle. Souvent son repas se compose exclusivement d'une omelette d'un œuf, cuite dans une grande cuiller. Un poulet est représenté à sept ou huit repas successifs. « C'est, dit-elle, par hygiène qu'elle mange peu. » Cependant, elle se départit de ses principes rigoureux, quand elle est chez des amis ou à l'hôtel. Pendant une saison à Vichy, elle se fait remarquer par un magnifique appétit qu'elle attribue naturellement à l'influence des eaux minérales. Il est vrai qu'elle boit indifféremment à toutes les sources : inutile de se priver, l'eau ne coûte rien à Vichy (au moins dans l'Établissement de l'État); et ce qui ne coûte rien est toujours bon à prendre. Du reste elle dirige elle-même son traitement, car, si l'eau est gratuite, le médecin pourrait bien réclamer des honoraires.

Eugénie est catholique peu fervente, mais pratiquante. Aussi est-elle sollicitée pour des œuvres religieuses. Elle donne quelquefois, quand elle ne peut faire autrement, quand un refus de sa part risquerait de diminuer son prestige de femme riche. Mais toutes les fois

qu'elle trouve un prétexte qui lui semble suffisant, elle en use bien vite pour évincer les quêteurs. Un exemple entre beaucoup. Un certain nombre de ses co-paroissiens s'unissent pour doter leur église de vitraux. Elle refuse catégoriquement de se joindre à eux. « Des vitraux, déclare-t-elle, obscurciront encore cette église déjà fort sombre et elle ne pourra plus y lire sa messe. » Bien entendu, personne n'est dupe de cette défaite.

Plus sociable que beaucoup d'avares, Eugénie reçoit volontiers la visite de quelques voisins et entretient avec ses parents une correspondance suivie. Elle veut que ses relations lui fassent honneur, que les femmes soient élégantes, aillent dans le monde, que les hommes réussissent dans leurs affaires. Mais, d'autre part, elle exige chez tous des habitudes d'économie. De là des divergences dans les lignes de conduite de ceux que l'espoir de la succession future oblige à se ménager ses bonnes grâces. L'une va chez Eugénie en grande toilette; l'autre en appareil ultra-modeste. L'un parle de ses voyages d'agrément; l'autre de la baisse de la rente et de la nécessité d'économiser. La plupart essaient de se tenir dans un juste milieu sans toujours y réussir. Comme, d'un autre côté, elle est extrêmement susceptible, au point de rester brouillée pendant plusieurs années avec une voisine, pour un léger différend survenu au cours d'une partie de cartes; comme son esprit étroit ne lui laisse entrevoir que les petits côtés de la vie; comme sa correspondance et sa conversation ne sont remarquables que par leur monotonie, leur platitude et leur malveillance, on comprend que son commerce ne soit recherché que par intérêt.

Extrêmement méfiante, elle dissimule le plus possible l'origine de l'argent qu'elle place chaque année. « Ce ne sont pas des économies, déclare-t-elle, quand elle se croit obligée à une explication. C'est de l'argent qu'on me rapporte. Si je ne le plaçais pas, mes revenus diminueraient. » Comme tous les avares elle n'est pas indifférente à la nature des espèces avec lesquelles on effectue les paiements. Elle déteste *le papier* (les billets de banque) et n'est contente que quand on lui donne de l'or. Enfin elle redoute d'être volée. La chambre où elle couche et où se trouve son coffre-fort est défendue par une double grille de fer. En voyage le sac qui contient son argent est sacré au point qu'elle seule a le droit d'y toucher. Trois jours avant sa mort elle refuse encore de prêter ses clés aux personnes qui l'entourent et dont la probité ne saurait cependant être mise en doute.

Je note encore, pour être complet, une anomalie assez rare chez l'avare. Eugénie présente une phobie, la phobie des voitures et des chemins de fer. Elle, si calme et si peu mystique à l'ordinaire, éprouve, quand elle monte dans une voiture ou dans un wagon, une véritable terreur; elle se recommande à tous les saints, récite dévotement son chapelet, et si, au moment du départ, elle voit un pauvre, elle lui fait l'aumône, ce qui donne la mesure de sa frayeur.

Eugénie arrive à un âge avancé (quatre-vingt-sept ans) sans affaiblissement intellectuel grossier et conservant en particulier une mémoire excellente. Cependant une transformation s'effectue dans son esprit pendant les derniers mois qui précèdent sa mort. Ses affections, si toutefois l'on peut appeler ainsi les sentiments au fond tout égoïstes qu'elle nourrit pour certaines personnes de son entourage, s'affaiblissent ou s'exaltent sans motifs aucuns. Elle n'a pas de mots assez aigres pour parler d'un homme qui lui a rendu de grands services en gérant ses affaires, qu'elle a toujours fort mal payé mais qu'à d'autres moments elle portait aux nues. Elle modifie complètement les dispositions de son testament et donne la plus grosse part à un parent éloigné pour lequel elle n'avait jusqu'alors montré aucune sympathie, supprimant ou diminuant la part des autres héritiers beaucoup mieux traités dans les testaments antérieurs. Il est difficile de ne pas voir dans cette conduite étrange les avant-coureurs de la démence sénile.

La perversion de l'amour-propre sous forme de vanité est difficile ou même tout à fait impossible à découvrir dans les cas d'avarice très prononcée et surtout lorsque la maladie remonte déjà à de longues années. Mais si, au lieu d'étudier le malade seulement à la phase d'avarice confirmée, on a soin de se renseigner sur les périodes antérieures de son existence, en particulier sur la jeunesse, on découvre presque toujours des manifestations non douteuses d'orgueil et de vanité. Plus tard ces sentiments peuvent s'atrophier d'une façon plus ou moins complète. Cependant il est encore souvent possible d'en retrouver les vestiges et, dans les cas d'avarice moyens, comme celui que nous montre l'observation précédente, ces vestiges peuvent être assez puissants pour contrebalancer parfois l'influence du sentiment de possession.

A la vanité se rattachent un certain nombre de sentiments, tels que l'envie, la jalousie, le mépris, etc., qui ont également leur source dans une perversion de l'amour-propre et qui rentrent également, dans certains cas et à des degrés variables, dans le bilan psychologique de l'avarice. Ce que nous avons dit de la vanité nous permettra de ne pas y insister.

Nous allons étudier maintenant les modifications du *sentiment de possession* et, ce faisant, nous passerons à l'élément positif par excellence de la vie affective chez l'avare.

Comme l'amour-propre auquel il est étroitement apparenté, l'amour de la propriété dérive du sentiment de puissance. La propriété est, au même titre que la vigneur musculaire et que l'intelligence, une forme de la force dont l'homme dispose pour imposer

sa volonté à ses semblables et les dominer. La richesse est de la force emmagasinée et prête à être mise en œuvre. Le plaisir qui s'attache à sa possession est de même nature que celui qui s'attache à la possession d'un corps sain, d'un jugement sûr et d'une volonté énergique. Ce point sera traité avec un peu plus d'ampleur dans le travail que je me propose de consacrer à la pathogénie de l'avarice.

Je me bornerai pour le moment à constater que le sentiment de possession ne reste normal qu'à deux conditions : 1° de s'équilibrer avec les autres sentiments; 2° de servir au développement de l'individu.

Nous savons suffisamment par ce qui précède, que la première condition n'est jamais remplie et que, dans l'avarice, l'équilibre affectif est rompu au profit du sentiment de propriété. Il est facile de prévoir, et le fait apparaîtra évident quand nous étudierons la conduite de l'avare, que la seconde ne l'est pas davantage. Le sentiment de possession ne peut être avantageux pour l'individu qu'autant que la propriété est considérée comme un moyen. Or, pour l'avare elle constitue une fin. C'est un potentiel qu'il accroît sans cesse mais qu'il n'utilise jamais. Quelque paradoxale que puisse paraître cette expression son amour pour l'argent est un amour *désintéressé*. En effet, aux termes mêmes de la définition que nous avons adoptée au commencement de ce travail, l'avare s'attache à la propriété *pour elle-même*, sans aucune intention de la faire servir à son bien-être matériel et encore moins à son perfectionnement moral.

Cet amour de la propriété en soi et pour soi présente chez l'avare un caractère à la fois matériel et mystique.

Son caractère matériel apparaît dans le sentiment de plaisir intense qui se manifeste toutes les fois que le sujet se trouve en présence des espèces représentant la richesse. La nature de celles-ci ne lui est pas indifférente. Il préfère toujours celles qui ont une valeur intrinsèque, indépendante de toute convention, l'or surtout, qui constitue pour lui la forme la plus élevée de la propriété. Chacun sait que rien n'impressionne plus profondément un avare que la vue de l'or. Beaucoup aiment à contempler, à entasser, à palper, à remuer des pièces d'or. Nous avons vu que le plaisir favori d'un de nos sujets était d'en couvrir la surface entière de sa table et de rester là de longues heures, abîmé dans une sorte d'extase (obs. II).

Le côté mystique de l'amour de l'avare pour sa propriété est tout aussi évident. Le propre du mysticisme est l'oubli de soi-même en face de l'objet aimé, ou plutôt une sorte de fusion entre l'image de l'objet et le moi du sujet, fusion qui se manifeste par un état de

conscience à la fois intense et exclusif, dont la réalisation la plus complète est l'extase. Or cet état existe parfaitement chez l'avare en face de la richesse, surtout de la richesse symbolisée par l'or.

Du mystique l'avare a un autre caractère, c'est le manque de mesure et l'intolérance. La propriété est pour lui la chose sacrée par excellence. Tout attentat à la propriété en général et à la sienne en particulier est le pire des crimes, ou mieux le plus abominable des sacrilèges. Harpagon, quand on lui a volé sa cassette, veut faire arrêter la ville et les faubourgs et parle de faire pendre tout le monde. Beaucoup d'avares, non de ceux que crée la fiction, mais de ceux que nous offre la réalité, seraient en pareil cas animés de sentiments identiques. Mais, bien mieux, et c'est là que se manifeste à proprement parler son intolérance, l'avare n'accepte pas qu'en matière d'argent et d'économie on puisse avoir d'autres opinions que les siennes. Il poursuit d'un mépris profond et d'une haine féroce tous ceux qui n'ont pas le culte de l'épargne, non seulement les prodigues, mais aussi ceux qui se permettent d'être généreux ou même d'user raisonnablement de leur fortune. C'est pour cela qu'il déshérite si souvent les plus intéressants parmi les membres de sa famille et qu'il laisse en général sa fortune à ceux dont les principes d'économie lui sont connus et qu'il sait incapables de « faire danser les écus ».

Tout amour profond et exclusif implique à un degré plus ou moins accusé la crainte de perdre l'objet de cet amour. Tel est le cas pour l'avare. L'état d'anxiété perpétuelle où vivent certains de ces malades constitue la base de la méfiance que nous étudierons à propos des actes et de la conduite. Beaucoup d'auteurs considèrent cet état d'anxiété comme si constant qu'ils le font entrer dans la définition de l'avarice. Cette passion est pour eux un amour immodéré des richesses accompagné d'une crainte anormale de les perdre. Une telle manière de voir comporte certainement une exagération. Chez un nombre assez considérable d'avares, cette crainte ne va jamais jusqu'à l'anxiété et peut même rester dans des limites voisines de la normale. Il en est qui, leurs précautions prises, vivent parfaitement tranquilles. Le père Grandet était ainsi. Sa porte bien fermée, le silence garanti par la discrétion de Nanon, il est l'homme le plus heureux du monde et s'en va, sans arrière-pensée, faire sa petite promenade sur les bords de la Loire. Là encore Balzac a vu juste et son type est vrai.

III. — Les actes et la conduite.

En dehors du réflexe qui est un phénomène d'ordre purement physiologique, l'activité humaine se manifeste par quatre sortes de réactions :

A. — Les réactions impulsives.
B. — Les réactions suggérées.
C. — Les réactions réfléchies.
D. — Les réactions déterminées par l'habitude.

Rappelons brièvement le caractère essentiel de chacune.

A. — La réaction impulsive est celle dont l'origine est tout interne et dont le point de départ est généralement une émotion; telle est la réaction de l'enfant qui brise son jouet parce que sa mère l'a grondé.

B. — La réaction suggérée est déterminée par une influence extérieure, souvent par l'intervention d'une volonté étrangère: l'hypnotisé qui, sur l'ordre de l'expérimentateur, se jette sur un ennemi imaginaire et le larde de coups de poignard, se livre à une réaction suggérée.

C. — La réaction réfléchie est, comme le nom même l'indique, le fruit de la réflexion et l'expression de la volonté raisonnée. Elle suppose toute la série d'opérations que les psychologues étudient sous le nom de délibération. Bien qu'elle existe, à n'en pas douter, chez les animaux, la réflexion atteint chez l'homme un développement tel qu'on la considère à bon droit comme le principal facteur de la supériorité humaine. C'est par le caractère réfléchi de sa conduite que l'homme en général domine la nature, l'homme civilisé le sauvage et l'homme supérieur la foule.

D. — Enfin la réaction déterminée par l'habitude dérive, dans le principe, d'une réaction réfléchie qui, grâce à sa répétition, devient de plus en plus automatique et nécessite de moins en moins le concours de la réflexion.

Elle constitue une forme d'automatisme acquis, tandis que la réaction impulsive et la réaction suggérée représentent des manifestations de l'automatisme spontané.

Cette incursion rapide sur le terrain de la psychologie normale n'était pas inutile. Elle nous met à même de saisir dans toute sa netteté l'élément caractéristique des réactions dans l'avarice. En effet, contrairement à la plupart des anormaux, aux psychopathes constitutionnels en particulier, l'avare n'est jamais un impulsif ni un suggestionnable. Ses réactions sont soit des réactions ré-

fléchies, soit des réactions déterminées par l'habitude. Si l'on voulait opposer sous une forme mathématique les éléments de la conduite dans l'avarice et dans les états de psychopathie constitutionnelle on pourrait écrire les formules suivantes :

Conduite du psychopathe = — volonté réfléchie + impulsivité + suggestibilité ± habitude.

Conduite de l'avare = + volonté réfléchie — impulsivité — suggestibilité + habitude.

Sans doute l'avare peut être comme un autre susceptible, et même, à l'occasion, violent. Mais il sait toujours, quand cela est nécessaire, dissimuler son dépit ou sa colère, montrer un visage placide et attendre l'occasion propice pour donner libre cours à son ressentiment. Un de mes sujets, S. (obs. II), est d'une brutalité révoltante. Nous l'avons vu frapper sa femme malade, parce que sans son autorisation elle s'était permis le luxe d'un œuf à son repas. Féroce quand il s'agit de défendre ses intérêts, peu sociable et redouté de tous parce qu'on le sait méchant et vindicatif, il trouve moyen cependant de demeurer correct et personne ne peut lui reprocher ni acte, ni propos légalement répréhensible ou susceptible d'être judiciairement prouvé.

La formule que je viens de donner est tout empirique et résume simplement ce que l'observation nous apprend relativement à la conduite de l'avare. Il est certain que ses éléments sont en relation avec les anomalies de la vie intellectuelle et affective que nous avons étudiées dans les deux premiers chapitres. Mais quelle est exactement cette relation ? c'est ce qu'il est assez difficile d'établir.

En effet, il est bien évident que l'impulsivité suppose une affectivité développée. Un sentiment ne se traduit par une réaction immédiate que s'il est intense, et seuls peuvent être des impulsifs ceux qui éprouvent des émotions vives. Or, nous le savons, l'avare est avant tout un indifférent. Il est donc tout naturel qu'il ne soit pas un impulsif.

Mais une objection saute aux yeux. La vie affective de l'avare comporte au moins un sentiment intense, le sentiment de possession. Comment expliquer que celui-là même ne détermine jamais de réactions impulsives ? L'objection est embarrassante et je ne vois guère, pour ma part, comment la résoudre. On peut cependant faire remarquer qu'une impulsivité *partielle*, comme serait une impulsivité liée exclusivement au sentiment de possession, serait sans analogue en psychologie. L'impulsivité ne se systématise jamais sur un seul objet. Un individu qui est impulsif l'est dans toutes les circons-

tances de la vie, et réciproquement un individu à tempérament calme et réfléchi reste maître de ses actions même quand un sentiment est chez lui anormal de nature et d'intensité. L'histoire des perversions sexuelles est très instructive à cet égard. On observe notamment certains « fétichistes » chez lesquels la vue du fétiche détermine une émotion extrêmement violente, mais qui se dominent suffisamment pour ne s'abandonner à aucun acte impulsif qui pourrait les mettre en conflit avec les lois ou seulement avec les convenances. Il est même fort curieux de constater les mille précautions dont ces malades s'entourent pour dissimuler leur infirmité psychique. Aussi quand un fétichiste cède, sans considération du temps et du lieu, à la tentation de commettre un acte répréhensible ou ridicule, on peut avoir la certitude que cet acte impulsif n'est pas isolé et que l'on pourrait retrouver dans la conduite du sujet d'autres réactions de caractère identique, bien que se rapportant à des objets différents. C'est là, je le sais, constater un fait et non donner une explication. Mais le but d'une étude pathologique est d'exposer des faits beaucoup plus que d'édifier des théories.

L'absence de suggestibilité s'explique, dans une certaine mesure, par le défaut de sympathie et le caractère rudimentaire de l'altruisme : notre conduite ne saurait être modifiée par la volonté d'autrui que si nous sommes capables d'éprouver les sentiments qu'il éprouve ou qu'il feint d'éprouver. Cependant cette explication est manifestement insuffisante. En effet, la suggestibilité implique d'autres facteurs que la sympathie et notamment une certaine malléabilité de la volonté, une certaine incapacité de résistance aux influences étrangères, qui se rencontre chez beaucoup de dégénérés et qui manque chez l'avare.

Enfin, si l'avare, après avoir échappé à l'impulsivité et à la suggestibilité, tombe dans l'*habitude* qui constitue une forme d'automatisme acquis, le fait tient pour une large part à la réduction des besoins que nous avons constatée chez lui et qui imprime à sa conduite un cachet très spécial de régularité monotone. Pour lui chaque jour succède à un jour semblable et la vie s'écoule sans imprévu. N'ayant que des besoins peu nombreux, il lui suffit de répéter indéfiniment le même petit nombre d'actes qui deviennent bientôt des actes d'habitude.

Nous étudierons la conduite de l'avare dans ses rapports :

A. — Avec le monde extérieur.

B. — Avec la gestion de ses biens.

C. — Avec la morale.

A. — L'AVARE DANS SES RAPPORTS AVEC LE MONDE EXTÉRIEUR.

Les manifestations de notre activité obéissent à deux tendances fondamentales et en apparence opposées. La première a pour but de maintenir l'intégrité de l'individu contre les influences nocives et de l'isoler du milieu extérieur; la seconde de favoriser son développement en multipliant les points de contact entre ce milieu et sa propre personnalité. De là deux sortes de réactions très bien distinguées par Meynert sous le nom de réactions défensives et de réactions agressives. Cependant le terme « agressif » n'est peut-être pas très juste, au moins appliqué aux réactions de l'homme. Il implique en effet une idée d'hostilité, qui est loin d'être constante. Je lui préfère le terme « expansif », qui me paraît mieux approprié à l'idée que nous voulons exprimer. Voyons donc ce que deviennent chez l'avare les réactions *défensives* et les réactions *expansives*.

Les premières prédominent, et de beaucoup. Nous l'avons déjà remarqué à propos des sentiments, la plupart des avares affectionnent l'isolement et se plaisent dans la solitude. Leur vie s'abrite derrière un mur impénétrable et personne ne s'avance à leur foyer au delà de certaines limites rigoureusement fixées. Ce n'est pas là une métaphore, l'isolement de l'avare est à la fois matériel et moral. Nous avons vu notre malade Amélie (obs. IV) interdire pendant 20 ans l'entrée de sa maison à tous ses parents, sauf une exception. Cependant l'isolement moral est encore plus frappant et surtout plus constant. Si quelques avares entr'ouvrent à demi la porte de leur demeure, tous cachent soigneusement leurs pensées. La plupart meurent sans confier à personne la moindre parcelle de leur vie intime. Mais c'est surtout quand il s'agit de leur fortune qu'ils se renferment dans un secret impénétrable. Le chiffre du capital et des revenus, les placements, les dates des échéances, l'emploi des économies : autant d'énigmes que le sujet se plaît à accumuler, même au prix de quelques mensonges. Le père Grandet se plaint que ses barils ne contiennent que des gros sous. Un de nos sujets prétendait ne disposer d'aucun argent liquide pour acquitter des droits de succession se montant à une somme très modique, alors qu'il dissimulait dans sa cave plusieurs milliers de francs en pièces d'or.

Cependant nous avons noté que certains avares paraissent se plaire en société et faire exception à la règle générale. Telle est notre malade Eugénie (Obs. V). Cette exception ne se rencontre que dans les cas d'avarice légers ou moyens, où un certain degré

d'amour-propre persiste encore à côté du sentiment de possession anormalement développé, et elle est plus apparente que réelle. En effet cet instinct de sociabilité est tout superficiel et repose exclusivement sur un sentiment de vanité. Eugénie reçoit chez elle des parents et quelques voisins parce que c'est un moyen peu onéreux de rehausser son prestige. Ce qu'elle apprécie dans leur visite c'est surtout le sentiment de déférence qui en est le mobile et qui flatte son amour-propre. Du reste ne nous y trompons pas, si elle entretient quelques relations, elle n'en est pas plus communicative et personne ne peut se vanter d'avoir jamais reçu de sa part la moindre confidence.

Cette tendance à l'isolement est le produit de plusieurs facteurs : le défaut de sympathie, la réduction du nombre et de l'intensité des besoins, la restriction de l'activité et la méfiance. Les trois premiers nous sont connus. Disons un mot de la méfiance.

Cette anomalie de la conduite est commune à différents états psychopathologiques. Elle se rencontre non seulement dans l'avarice, mais aussi dans les délires de persécution, différentes formes de psychoses constitutionnelles, la démence sénile, etc. Elle repose souvent sur une exagération du sentiment de personnalité : le sujet se croit le point de mire de tout le monde et suppose que ceux qui l'entourent, jaloux de ses mérites ou de sa situation, ne sont occupés qu'à lui nuire. Ce fait a son importance dans l'histoire de l'avarice et cadre bien avec cet autre fait que, dans la majorité des cas, l'avare est originellement un vaniteux.

Mais deux autres conditions contribuent encore à faire de l'avare un méfiant : d'abord le trouble du jugement qui fait apparaître à ses yeux le désir de s'approprier de l'argent comme le but unique de toute action humaine; ensuite le sentiment d'inquiétude qui dérive naturellement d'un attachement excessif à la propriété. Je n'insisterai pas sur ces phénomènes psychopathologiques qui nous sont déjà connus. Il ne me paraît pas non plus nécessaire de donner ici une observation particulière pour montrer l'existence de la méfiance chez l'avare. Tous les écrivains qui, à un titre quelconque, se sont occupés de l'avarice, se sont attachés à mettre en lumière cette anomalie. Quelques-uns ont même exagéré, ainsi que nous l'avons noté, l'importance du sentiment d'inquiétude qu'elle comporte. Elle se retrouve à un degré plus ou moins marqué dans les observations que nous donnons ailleurs. S., à l'exemple d'Harpagon, ne peut trouver de cachette assez sûre pour son or qu'il dissimule successivement sous les dalles de sa cuisine, sous son toit et dans son jardin. Eugénie habite une chambre dont

l'accès est défendu la nuit par une grille en fer et, quand elle voyage, refuse de confier à qui que ce soit le sac où elle met son argent. Un autre de nos sujets dissimulait des billets de banque dans les livres de sa bibliothèque. Bref, la méfiance est si commune dans l'avarice, qu'on la rencontre plus ou moins évidente chez tout avare.

Les tendances expansives sont toujours très diminuées dans l'avarice. Cette diminution reconnaît la même origine que l'exaltation des tendances défensives dont elle est en quelque sorte le corollaire. Le champ d'action où le sujet exerce son activité est toujours étroit et se restreint de plus en plus à mesure que les phénomènes augmentent d'intensité. L'avare parfait ne recherche ni confortable, ni affections, ni émotions esthétiques, ni satisfactions intellectuelles. Pourquoi multiplierait-il ses points de contact avec le milieu extérieur? Mais, dira-t-on, il y a au moins une chose que l'avare souhaite d'une façon d'autant plus âpre que l'avarice est plus prononcée et qu'il demande au monde extérieur de lui fournir : c'est la richesse. Sans doute, mais, même dans les questions se rapportant à l'intérêt pécuniaire, nous voyons les tendances défensives prédominer sur les tendances expansives. En effet, en matière de propriété, les tendances expansives se traduisent par la pratique de l'échange. Or, chez l'avare, l'échange avec le monde extérieur se réduit à un minimum. Cela est logique : l'échange constitue un don réciproque. Or l'avare ne sait pas donner, même pour recevoir. De là ce fait, sur lequel nous reviendrons dans le prochain paragraphe, que, dans l'administration de ses biens, il se montre beaucoup plus jaloux de conserver que d'acquérir.

Mais dans le cercle étroit où elle se cantonne, l'activité de l'avare s'exerce avec une rare puissance. Parmi les individus qui vivent à l'écart, on en rencontre qui ont abdiqué toute autorité personnelle, qui acceptent sans discuter les décisions des autres et laissent aller les choses au gré de leur entourage. Tel n'est pas l'avare. Dans l'empire minuscule dont il a lui-même marqué les bornes, il entend imposer sa volonté et régner en maître. C'est un tyran devant lequel tout doit plier, famille et domesticité, et devant lequel effectivement tout plie. Cette tendance dominatrice se retrouve dans chacune de nos observations. Amélie (Obs. IV) anéantit chez son mari toute espèce de volonté au point de l'obliger, contre son gré, à abandonner sa carrière. S., tout comme le père Grandet, se montre un mari tyrannique et réduit les deux femmes qu'il épouse successivement à l'état d'ilotes, etc. Dans l'observation

suivante, nous voyons une avarice des plus accentuées s'associer à un orgueil et à un besoin de domination poussés jusqu'au comique et où la figure de l'avare devient une caricature.

Obs. VII. — Jean H., dont les antécédents héréditaires nous sont inconnus, exerce jusqu'à trente ans la profession d'employé de bureau. Il éprouve à cet âge une atteinte de tuberculose pulmonaire et, son médecin lui ayant conseillé de vivre au grand air, il se fait charretier. Le remède réussit et H. guérit. Quelques années plus tard il devient représentant d'une maison de transports avec d'assez gros appointements, se marie et a deux enfants qui meurent l'un et l'autre vers quinze ans. Sa femme meurt également. Devenu veuf et sans enfants il se retire des affaires.

L'affectivité paraît chez H. avoir toujours été assez peu développée. Il fuit la société et manifeste même à l'égard de ses proches une indifférence anormale. Il ne fait rien pour venir en aide à une de ses sœurs dans la misère. La rumeur publique attribue avec persistance la mort de ses propres enfants aux privations qu'il leur a fait supporter non par cruauté mais par horreur de la dépense.

Il est assez difficille de déterminer à quel âge sont apparus les premiers symptômes non douteux d'avarice. Tout ce que nous savons c'est que, dès la jeunesse, H. a montré de remarquables tendances à l'épargne. A trente ans, au moment où il change de profession, il possède déjà un petit avoir économisé sur des appointements pourtant modestes.

C'est à partir du moment où il cesse de travailler que commence pour nous la période la plus intéressante de sa vie.

Il habite seul avec sa vieille bonne Maria et mène une existence de reclus. Sa maison devient une sorte de machine dont la bonne et lui-même ne sont que des rouages et dont le fonctionnement est dirigé vers un seul but : vivre avec un minimum de dépense pour entasser le plus possible. Maria a pour la cuisine des instructions précises et elle doit appliquer rigoureusement les formules compliquées établies une fois pour toutes par son maître. C'est ainsi qu'un ragoût comprendra exactement tel poids de viande, prise dans tel morceau, tel poids de pommes de terre et tel poids d'assaisonnement. Un peu moins de viande et le ragoût serait insuffisant, un peu plus et il coûterait trop cher. Du reste les deux vieillards mangent fort peu. Leur budget alimentaire ne dépasse pas mensuellement 30 à 40 francs.

Toute dépense inutile ou jugée telle, toute dépense, autrement dit, qui ne paraît pas indispensable à la conservation de la vie est impitoyablement supprimée. Maria seule entretient la maison, assez mal, il est vrai, à cause de son grand âge, ce qui explique que tout y est saleté repoussante. Tant qu'il ne fait pas un froid intolérable le feu n'est allumé que pour la préparation des aliments. Quand la rigueur de la température oblige à chauffer l'habitation, Maria et H., pour éco-

nomiser le combustible, vivent jour et nuit dans la même pièce, qui sert à la fois de chambre à coucher, de salle à manger et de cuisine. Quant à la lumière, on n'en a pas besoin. Hiver comme été on se couche à la nuit et on ne se lève qu'au jour.

H. possède aux environs de la ville qu'il habite une petite propriété. Quand le fermier émonde les arbres, il se réserve une part du bois et, pour ne pas payer de main-d'œuvre, sa bonne et lui partent de grand matin, portant à eux deux des outils de bûcheron, divisent les branches d'arbres, les rassemblent en fagots et reviennent le soir chargés de leur petite provision de bois. Comme ils ne sont ni l'un ni l'autre bien vigoureux, le travail dure quelquefois longtemps. N'importe, ils recommencent l'expédition quatre ou cinq jours de suite s'il le faut. Si, le soir, ils sont trop fatigués, ils se reposent une journée et se remettent à l'œuvre le surlendemain.

Pour diminuer l'usure du linge on le porte des semaines et on ne le met à la lessive que quand il a atteint les limites extrêmes de la malpropreté. De même les vêtements du maître et de la bonne sont raccommodés, rapiécés, un nombre incalculable de fois.

Enfin H., comme Pluchkine, estime que rien de ce qui peut recevoir un jour ou l'autre un usage quelconque ne doit être jeté. C'est ainsi qu'on trouve dans la maison des monceaux de ficelle et de papier alternant avec des tas de fioles de toute espèce.

Il meurt à quatre-vingts ans, laissant toute sa fortune, qui s'élève à 200 000 francs environ, à des étrangers, sauf une rente minuscule qu'il fait à Maria. Sa famille représentée par des neveux directs est complètement déshéritée.

Je reviens aux rapports de H. et de sa vieille bonne, rapports qui constituent ici le point le plus intéressant de l'observation. L'intimité qu'ils comportent ne va jamais jusqu'à la familiarité. H. a toujours eu un caractère impérieux et dominateur qui va s'accentuant avec l'âge. Non seulement Maria doit exécuter minutieusement, scrupuleusement, passivement les ordres qui lui sont donnés, non seulement elle doit partager, sans murmurer, la vie austère de son maître, mais elle est tenue de plus à certaines marques de respect. Elle ne parle que pour répondre aux questions qui lui sont posées, et si la nécessité veut qu'elle adresse elle-même la parole à son maître, ce n'est qu'après en avoir demandé l'autorisation par une phrase convenue. Toutes les fois qu'elle se présente devant H., que ce soit pour recevoir des instructions ou lui rendre compte d'un ordre exécuté, elle doit au préalable faire trois inclinaisons de tête en manière de salutation. Enfin, dans la rue, elle doit rester derrière son maître et à une distance déterminée par ce singulier protocole. Exception est faite qnand on transporte les instruments de bûcheron; ces jours-là, maître et servante se prêtent une mutuelle assistance et marchent de front. Comme la Nanon de Balzac, Maria accepte sans récriminer, sans s'étonner même, cettet situation étrange. Tout cela lui paraît légitime et normal. On ne peu

dire qu'elle soit attachée à H. Elle est plutôt indifférente. Si elle demeure dans cet étrange intérieur, c'est qu'elle y est faite et que, grâce à l'habitude, elle en est devenue un élément à peu près inconscient.

L'autorité incontestée dont jouit l'avare et qui lui permet d'imposer aux autres l'existence insupportable qu'il mène lui-même, n'est pas un des faits les moins curieux dans l'histoire de l'avarice et vaut qu'on s'y arrête un moment.

Les conditions qui rendent possible une domination tyrannique sont inhérentes les unes à l'individu dominateur, c'est-à-dire dans le cas particulier à l'avare, les autres aux individus dominés.

Une volonté ne peut s'imposer qu'à deux conditions. 1° Elle doit avoir un but précis et une direction constante : le fantasque qui donne dix fois le jour des ordres contradictoires, n'est pas apte à commander; pour se faire obéir, il faut d'abord savoir ce qu'on veut. 2° Elle doit s'exercer froidement, avec calme, le plus possible en dehors de toute tendance impulsive : c'est un fait connu que pour dominer les autres il faut d'abord se dominer soi-même.

Or la conduite de l'avare a l'unité : l'objectif unique de son activité est l'accroissement de sa fortune et toutes ses actions sont orientées vers cette fin. Elle a aussi un caractère essentiellement calme et réfléchi : nous avons constaté à maintes reprises que l'avare n'est jamais un impulsif et que nul n'est plus que lui maître de ses réactions. De son côté les conditions nécessaires à l'établissement et au maintien d'une autorité despotique se trouvent donc remplies.

Quant aux conditions inhérentes aux individus dominés par l'avare, elles sont un peu plus complexes.

Tout d'abord, il faut tenir compte de ce fait que les premières victimes de la tyrannie exercée par l'avare sont les membres de sa propre famille, par conséquent des individus que les lois naturelles et sociales placent sous son pouvoir.

Cette considération n'a qu'une valeur relative. En effet, l'avare n'est pas toujours le chef de la famille. Nous avons vu, à plusieurs reprises, une femme avare imposer sa volonté à son mari qui jouit cependant sur elle d'une incontestable supériorité intellectuelle. Il est vrai que dans un ménage l'autorité appartient non à celui à qui la loi la confère, mais à celui qui sait la prendre. C'est là une vérité d'ordre très général et le fait d'une femme bornée conduisant un mari intelligent, n'est en rien spécial à l'avarice.

Mais ce qui est plus singulier, c'est qu'un avare puisse acquérir un empire absolu sur des individus qui, ne lui étant attachés par aucun lien, peuvent lui échapper sans difficulté. C'est ainsi que l'on voit des domestiques mal nourris, mal payés, parfois surchargés de travail, rester attachés à des maîtres fort peu sympathiques, et les servir avec une fidélité scrupuleuse et un dévouement à toute épreuve. La vieille Nanon d'Eugénie Grandet n'est pas une pure fiction; elle a dans la vie réelle des émules presque aussi étranges qu'elle-même.

La laideur excessive de « cette pauvre Nanon », laideur telle que la malheureuse fille se voit repoussée de partout, est en dernière analyse la cause essentielle de son attachement au foyer du père Grandet.

Il est probable que les choses se passent souvent comme dans le roman de Balzac. Ceux qui se soumettent, sans y être contraints par aucune obligation familiale au despotisme de l'avare sont généralement des individus qui, pour une raison d'infériorité soit physique, soit psychique, se trouvent placés en dehors des lois normales de l'existence. Le domestique de notre malade Eugénie (obs. V) était un faible d'esprit. La veille Maria de l'obs. VII était incapable, à cause de son grand âge, de trouver une nouvelle place.

Cependant ce facteur n'est ni le seul, ni peut-être le plus important. Il faut également tenir compte d'un élément dont l'influence est puissante : l'habitude. L'avarice est une maladie de la vieillesse et de la fin de l'âge mûr. Elle se développe insensiblement, parfois à l'insu de l'entourage, qui se fait peu à peu, sans même s'en douter, aux anomalies que cette affection détermine dans la conduite du sujet. Imposée tout d'un coup, la vie au foyer d'un avare serait insupportable. Imposée lentement et progressivement, famille et domesticité la subissent sans murmurer et presque sans s'étonner et sans souffrir.

L'habitude permet en effet d'accepter les situations anormales et pénibles, beaucoup mieux que la résignation la plus héroïque. C'est moins par un effort de volonté permanent que par un effet de l'habitude que le religieux supporte les rigueurs de la règle monastique. Le corps et l'esprit se font peu à peu aux privations qui leur sont imposées. Le besoin qui n'est pas satisfait (pourvu bien entendu que sa non-satisfaction n'implique pas la destruction de l'être) s'atténue d'abord et disparaît ensuite. Il y a même dans toute vie restreinte mais régulière et sans aléa, une certaine volupté négative si l'on veut, mais réelle cependant. Beaucoup de religieux ont éprouvé en rentrant dans la vie ordinaire un sentiment pénible

et un véritable regret. Les choses ne se passent pas autrement dans la maison de l'avare, sauf que la règle anonyme est remplacée par une volonté personnelle tout aussi impérieuse. Progressivement, les habitudes s'établissent, chacun a sa vie toute tracée, ce qui dans d'autres conditions serait considéré comme nécessaire est devenu du superflu, on n'y pense même plus, et une existence, qui serait intolérable si elle était consciente, devient supportable parce qu'elle est automatique.

B. — La conduite de l'avare dans ses rapports avec la gestion de ses biens.

L'homme moderne dispose de deux moyens pour augmenter son avoir : l'un qui est lent, mais sûr, l'épargne; l'autre, plus rapide, mais sujet à plus d'aléas, la spéculation. En général, ces deux facteurs de la fortune se combinent, mais dans des proportions très variables, suivant les époques, les pays, les conditions sociales, et enfin les tendances individuelles.

Il ne m'appartient pas de discuter la valeur économique et sociale de l'épargne. C'est, affirme-t-on, une qualité, d'aucuns disent même une vertu, essentiellement française. Si le bas de laine n'est plus aujourd'hui qu'un symbole, il est remplacé par le livret de caisse d'épargne ou par le certificat de rentes sur l'État, qui, s'ils offrent presque les mêmes garanties, ne sont pas beaucoup plus lucratifs. Dans les campagnes le paysan attaché au sol place ses économies en achats de parcelles de terre : on sait le maigre revenu que donne la petite propriété foncière. Peut-être cette conception étroite de la propriété se modifiera-t-elle sous la poussée énergique des associations, qui permettent une exploitation plus avantageuse de la richesse individuelle. Je laisse de côté ce problème hors de ma compétence et je me contenterai d'envisager l'épargne au point de vue psychologique.

Elle ne va pas, quand elle est employée exclusivement, sans de graves inconvénients. Tout d'abord elle suppose des privations plus ou moins nombreuses, sinon physiques, au moins intellectuelles et morales. En limitant la dépense au strict nécessaire, elle empêche l'individu de tirer de la vie toute la jouissance légitime et elle est un obstacle au libre épanouissement de son être. Mais elle a un autre inconvénient, plus grave encore : elle tue l'initiative que la spéculation, au contraire, normalement comprise, tend à développer.

C'est l'avare qui a porté à son plus haut degré « la grande qua-

lité française ». L'épargne, l'épargne sordide, est l'arme avec laquelle il mène le combat pour la vie, ou, si l'on préfère, le fondement sur lequel il assoit sa fortune.

Par contre il réprouve la spéculation sous toutes ses formes ou peu s'en faut. Sa répugnance à lui abandonner ses capitaux tient à diverses causes dont les principales sont : l'insuffisance de l'imagination et du jugement, le développement de l'habitude aux dépens de l'initiative, et enfin l'horreur du risque. Ces différents facteurs sont étroitement unis les uns aux autres. Nous avons suffisamment insisté à diverses reprises sur les deux premiers. Disons quelques mots sur l'horreur du risque.

Le risque n'est pas, tant s'en faut, un objet de frayeur et de répulsion pour tous les individus et dans toutes les circonstances. Quelques-uns y voient même une cause de plaisir. Telle est notamment l'opinion soutenue par Guyau. Le succès de la plupart de nos entreprises comporte, dit cet auteur, une part d'incertitude qui est par elle-même une source de jouissance. Le plaisir du risque est un sentiment normal qui a ses racines au plus profond de la nature humaine et qui se retrouve aux époques les plus reculées de notre histoire. « L'humanité primitive a vécu au milieu du danger, il doit donc se retrouver encore aujourd'hui chez beaucoup d'hommes une prédisposition naturelle à l'affronter. Le danger était pour ainsi dire le jeu des hommes primitifs, comme le jeu est aujourd'hui pour beaucoup de gens une sorte de simulacre de danger[1]. » Loin d'être toujours un mal, comme on est trop disposé à le croire, le danger a souvent sur l'individu une influence favorable. C'est « un milieu utile au développement même, un excitant puissant de toutes les facultés, capable de les porter à leur maximum d'énergie et capable aussi de produire un maximum de plaisir[2] ».

Le besoin de braver le danger et le plaisir du risque se retrouvent, toujours d'après Guyau, dans toutes les sphères de l'activité humaine : chez le voyageur qui expose sa santé, chez le petit capitaliste qui expose ses économies, tout aussi bien que chez le chasseur de grands fauves qui expose sa vie. Leur importance est immense dans le jeu et dans la spéculation qui en est voisine. « Le plaisir du danger ou du risque, plus ou moins dégénéré, a son rôle dans une foule de circonstances sociales. Il a une importance considérable dans la sphère économique. Les capita-

1. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 4e édit., Paris, Félix Alcan, 1896, p. 143.
2. Ouvrage cité, p. 143.

listes, qui risquaient leurs économies dans l'entreprise du Canal de Suez, imitaient à leur façon les ingénieurs qui y risquaient leur vie. La spéculation a ses dangers, et ce sont ces dangers mêmes qui en font l'entraînement. Le simple commerce du boutiquier du coin de la rue comporte encore un certain nombre de risques : si on compare le nombre des faillites au nombre des établissements, on verra que ce risque a son importance. Aussi, le danger, diminué et dégradé à l'infini, depuis le danger de perdre la vie jusqu'au danger de perdre son argent, reste un des traits importants de l'existence sociale. Pas un mouvement dans le corps social qui n'implique un risque. Et la hardiesse raisonnée à courir ce risque s'identifie, à un certain point de vue, avec l'instinct même du progrès, avec le libéralisme, tandis que la crainte du danger s'identifie avec l'instinct conservateur, qui est en somme destiné à être toujours battu, tant que le monde vivra et marchera.

« Il n'y a donc, dans le danger couru pour l'intérêt de quelqu'un (le mien ou celui d'autrui), rien de contraire aux instincts profonds et aux lois de la vie. Loin de là, s'exposer au danger est quelque chose de normal chez un individu bien constitué moralement [1]... »

Si intéressante et si brillamment soutenue que soit la thèse de Guyau, il faut bien reconnaître qu'elle comporte une bonne part d'exagération.

On peut objecter tout d'abord que le plaisir du risque tend à se restreindre de plus en plus, puisque ce qui caractérise l'homme supérieur, c'est précisément de prévoir le danger et de l'écarter, de ne rien laisser au hasard et de n'agir, autant que possible, qu'avec la certitude du succès. L'objection n'est peut-être pas absolument valable. Car la certitude du succès n'est jamais absolue, et l'incertitude qui plane encore sur l'issue de la lutte entreprise est précisément le principal stimulant de l'énergie humaine, le facteur essentiel de cette activité qui est peut-être pour nous la source de jouissance la plus féconde : quoi qu'en dise la sagesse des nations, courir vaut souvent mieux que tenir. Quand la victoire est assurée par une supériorité trop évidente, l'homme normal dédaigne la lutte et se retire, ou, s'il la continue, c'est par raison, mais sans aucun sentiment de satisfaction. Seul, l'homme brutal se plaît à faire usage de sa force contre un adversaire incontestablement plus faible.

L'objection suivante me paraît plus grave : le risque, peut-on répondre à Guyau, ne saurait être normalement une cause de plaisir

1. Guyau, ouvrage cité, p. 149.

pour l'individu pas plus qu'une condition de progrès pour l'espèce; la preuve en est que les sociétés actuelles s'efforcent de l'éliminer et tendent de plus en plus vers la sécurité absolue. L'esprit de progrès implique en effet la lutte contre le risque, aussi bien et peut-être plus que l'esprit conservateur.

On va donc un peu loin en affirmant que normalement l'homme recherche le danger. Ce qui est plus vrai, c'est que, tout en le redoutant, il sait, quand cela est nécessaire, s'y exposer. Il n'est pas obligatoire d'*aimer* le risque, mais il est des cas où il faut le *tolérer*, et c'est la reconnaissance de ce principe qui fait, à mon avis la principale supériorité du libéralisme sur l'instinct conservateur. Si, comme nous le promet Guyau, le second est destiné à être toujours battu, c'est parce que l'instinct conservateur fuit le danger d'une façon impulsive et aveugle, tandis que le libéralisme, sait, le cas échéant, le braver « avec une hardiesse raisonnée ».

En résumé, si l'amour du risque n'est pas nécessairement normal, l'horreur du risque constitue certainement un phénomène anormal, pathologique. Elle se rencontre au maximum chez l'avare et se manifeste dans toute son intensité à propos de la gestion de ses biens. Toutes les observations que nous avons recueillies nous montrent chez nos sujets une aversion profonde et incurable pour les placements et les opérations comportant un danger quelconque, si minime soit-il. La fortune de l'avare est faite exclusivement d'épargne et il semble que l'argent n'ait de valeur et ne puisse provoquer chez lui de sentiment agréable que mis à l'abri de tout risque. Là encore il est intéressant d'opposer l'avare à son contraire le prodigue. Tandis que l'avare hait le risque le prodigue l'aime et le recherche. Le prodigue ne se ruine pas seulement, parce qu'il transforme, sans compter, en plaisir toute la richesse dont il dispose, mais aussi, bien souvent et dans une large mesure, parce qu'il expose une partie de cette richesse dans des spéculations trop hardies. Ce plaisir du risque ne reste pas cantonné à la sphère économique, il s'étend à toutes les manifestations de l'activité psychique et physique. Le prodigue expose sa vie aussi facilement qu'il se ruine et pour des motifs aussi futiles. Très souvent il répond au type que le langage populaire a désigné sous le nom de « casse-cou ». Voici un acte dont j'ai été moi-même témoin. Le héros était un déséquilibré prodigue, qu'un amour de luxe, disproportionné avec ses ressources, et une mauvaise administration de sa fortune, avait réduit à l'indigence et qui en était arrivé à vivre d'une pension alimentaire servie par ses parents. Assistant un jour à un incendie, il eut l'audace de traverser toute

la longueur du bâtiment incendié sur une poutre déjà à demi carbonisée. Les débris des planchers et des charpentes en flamme formaient au-dessous un vaste brasier où le moindre faux pas aurait suffi à le précipiter. Cet acte de témérité ne répondait à aucune nécessité. Dans l'esprit du sujet, courir le risque d'une mort horrible constituait un plaisir purement esthétique et désintéressé.

C. — La conduite de l'avare dans ses rapports avec la morale.

Nous disposons, pour juger de la moralité d'un individu, de plusieurs éléments d'appréciation. L'un des plus simples, et pratiquement des plus employés, consiste à considérer sa conduite relativement aux lois de la société où il vit. C'est là un moyen imparfait, grossier et qui ne saurait nous fournir un critérium. Je ne me permettrais pas d'énoncer une vérité aussi universellement connue et, disons le mot, aussi banale, si l'histoire de l'avarice ne nous présentait, sous une forme particulièrement saisissante, le contraste qui existe entre cette morale du casier judiciaire et la morale naturelle.

En effet, l'avare ne devient jamais ou à peu près jamais un délinquant et encore moins un criminel. Je ne connais pas, pour ma part, un seul cas d'avare ayant été condamné ou même poursuivi judiciairement. Cependant, désireux de me documenter d'une façon plus complète, j'ai demandé leur opinion sur ce point à des personnes que leur situation met en rapport avec des délinquants ou des criminels de toute catégorie. Leurs réponses ont été identiques : l'avarice est extrêmement rare chez ces individus. L'un des hommes les plus compétents que j'ai consultés sur ce sujet, M. Grammacini, en fouillant les notes et les souvenirs recueillis au cours de sa longue carrière de directeur d'établissements pénitentiaires, n'a retrouvé qu'un seul cas d'avarice certain. Il s'agissait d'une femme de la campagne, inintelligente et peu active, qui avait été condamnée aux travaux forcés pour incendie volontaire. Elle subissait sa peine depuis un certain nombre d'années à la maison centrale de Clermont, lorsque les surveillantes remarquèrent chez elle une remarquable tendance à économiser et à entasser non de l'argent, puisque les condamnées n'en ont jamais à leur disposition, mais les objets qui lui étaient alloués à titre de pécule. A chaque fouille opérée dans sa case, on découvrait des quantités relativement considérables de chocolat, de biscuits et de denrées

de toute sorte. Ce cas unique dans l'expérience d'un homme qui a observé et étudié des centaines de détenus montre bien que si l'avare ne devient pas un criminel, le criminel ne devient que très exceptionnellement un avare. Par contre la prodigalité, m'a assuré M. Grammacini, est très fréquente dans les maisons de détention. Beaucoup de détenus dépenseraient dans les premiers jours du mois leur pécule entier si les règlements ne les obligeaient malgré eux à des économies.

L'explication de cette quasi-incompatibilité entre l'avarice et la criminalité est dans l'horreur du risque dont il a été question au paragraphe précédent. Certes, toute l'activité de l'avare est tendue vers un seul but : augmenter sa fortune. Complètement dépourvu de sentiments altruistes et de dignité personnelle, il est évident que tous les moyens doivent, en principe, lui paraître permis. Mais, d'autre part, si une infraction aux lois en vigueur à son époque et dans son pays comporte certaines chances de bénéfice, elle comporte aussi un certain danger. Le crime ou le délit ressemble au jeu; on peut gagner, mais, si habile joueur que l'on soit, on peut également perdre. Or, nous l'avons vu, l'avare éprouve une répulsion invincible pour tout ce qui contient une part d'incertitude et ne se livre jamais à aucun acte dont il pourrait avoir à redouter les conséquences. Il recule devant le délit ou le crime, comme il recule devant les entreprises commerciales un peu hardies : il y a trop de risques à courir.

Si l'avare sait éviter les conflits avec les lois sociales, il heurte à chaque instant les lois biologiques dont l'infraction ne comporte à ses yeux aucune sanction évidente et immédiate. Sa conduite contredit à chaque instant les principes de la morale naturelle dont le but est le développement de l'individu et le perfectionnement de l'espèce obtenus grâce à l'action combinée de l'égoïsme et de l'altruisme normalement équilibrés.

L'influence néfaste de l'avarice se fait sentir en allant de la périphérie au centre :

A. — Sur la société.

B. — Sur la famille.

C. — Sur l'individu lui-même.

A. — Les intérêts de la *société* sont lésés de ce fait que l'avare immobilise une partie du capital social. La richesse collective dont tout le monde jouit est faite, au moins en grande partie, de la totalisation des richesses individuelles, de telle sorte que, abstraire de la masse commune une fraction quelconque, c'est la diminuer d'autant.

L'avare est le pire des accapareurs. En effet, l'accapareur cupide, qui contre l'intérêt de la collectivité détient une part de la richesse universelle, cède toujours à un moment et dans des conditions déterminées. Quand il croit le moment venu de réaliser les plus gros bénéfices possibles, il jette sa marchandise sur le marché et la richesse rentre ainsi plus ou moins vite en circulation. De même l'égoïste qui utilise exclusivement à son profit la part de fortune qui lui est échue et ne s'en sert que pour la satisfaction de ses besoins personnels, est encore moins nuisible que l'avare. L'argent qu'il dépense sert à la collectivité, puisqu'il donne à ses membres l'occasion d'exercer leur activité d'une façon conforme à leur propre intérêt. Qu'il le veuille ou non, l'égoïste est obligé de laisser une partie de la force qui lui est échue sous la forme de richesses se déverser sur la société et servir à ses semblables.

La propriété de l'avare est au contraire définitivement et complètement mise en dehors du capital social. Rien ne peut le déterminer à s'en dessaisir même partiellement, ni la perspective de bénéfices considérables qu'il est incapable d'entrevoir, ni le désir de satisfaire des besoins qu'il n'a pas.

Pour juger de l'influence essentiellement malfaisante que l'avarice exerce sur la société, il suffit de se représenter par l'imagination ce que deviendrait une société uniquement composée d'avares : le crédit supprimé, les transactions de toute nature à peu près impossibles, l'activité réduite de jour en jour, tout progrès définitivement enrayé, la solidarité absente, telle serait la situation de cette singulière agglomération d'hommes qui ne mériterait même plus le nom de société. Le monde serait peuplé de Robinsons étrangers les uns aux autres et aussi isolés sur le territoire le plus habité que le véritable Robinson dans son île. Ce serait, à brève échéance, la fin de l'humanité telle qu'elle est aujourd'hui constituée, puisque celle-ci ne peut vivre que grâce à la faculté que possèdent ses membres de se prêter une mutuelle assistance et d'utiliser en commun la force dont ils disposent.

B. — L'avare invoque quelquefois l'intérêt de sa famille pour justifier sa conduite. « Ce n'est pas pour moi que j'économise, dit-il, mais pour ceux qui viendront après moi... Mes héritiers seront heureux de trouver plus tard les quelques sous que j'aurai mis de côté. » Cette affirmation doit d'autant moins nous en imposer que l'avare lui-même n'en est pas dupe. Il sait mieux que personne de quel poids léger l'intérêt de ses héritiers pèse sur ses déterminations.

En fait la conduite de l'avare lèse profondément les intérêts des

siens et le bénéfice d'un gros héritage, pour quelques membres de sa famille, ne compense que bien faiblement l'influence désastreuse qu'elle exerce d'autre part.

Tout d'abord, tant que la fortune reste entre les mains de l'avare, c'est-à-dire sa vie durant, la famille ne profite en rien de la richesse accumulée et souvent elle est presque réduite à l'indigence. Elle pourrait modifier légèrement les paroles du fabuliste et dire à l'avare, à propos de son argent : « Mettez une pierre à la place et elle nous vaudra tout autant ». Nous avons déjà suffisamment insisté sur les privations de toute sorte que l'avare impose à ses proches, pour qu'il soit inutile d'y revenir.

Mais l'avarice a pour la famille, tout au moins pour la descendance, un autre inconvénient plus grave encore, qui se manifeste même quand, l'avare mort, la fortune passe à ses héritiers, libres désormais d'en user à leur gré. En effet la richesse est une force brutale. Elle n'est un bien qu'autant que le possesseur est capable de la manier avec l'habileté voulue et de la diriger au mieux de ses intérêts. L'homme riche doit réunir une somme de qualités intellectuelles et morales qui lui permettent d'en faire un bon usage. Or les qualités intellectuelles s'acquièrent par l'instruction et celle-ci implique une certaine dépense que l'avare n'est pas toujours, loin de là, disposé à accomplir pour ses enfants. Quant aux qualités morales, elles sont le fruit de l'éducation qui résulte elle-même pour une large part de la vie familiale, et certes la famille de l'avare est bien le milieu le plus défavorable qui se puisse rencontrer pour former un caractère : milieu étroit et fermé, où les liens affectifs sont rompus, où la vie s'écoule avec une insipide monotonie, où toute pensée généreuse est immédiatement étouffée, toute énergie paralysée sinon déviée vers un but exclusivement matériel et parfois dégradant, où enfin l'intérêt se détache de plus en plus des problèmes élevés pour se concentrer sur les côtés mesquins de la vie.

Mais, mettons les choses au mieux : supposons, ce qui arrive assez souvent du reste, que l'enfant de l'avare ait achevé son éducation et son instruction, quand apparaissent chez le père ou la mère les premiers symptômes graves d'avarice, et qu'il entre dans la vie normalement préparé pour la lutte, doué d'un jugement sûr, d'un caractère énergique et d'un esprit cultivé. Que lui faudrait-il souvent pour se faire dans la société une place honorable et même brillante? Un peu d'argent pour faire des études supérieures, voyager, entrer dans le commerce ou dans l'industrie, ou simplement pour tenir son rang. C'est là que l'influence de la

fortune se montrerait bienfaisante, non quand le sujet aura atteint l'âge mûr ou la vieillesse, quand il sera trop tard pour commencer la vie.

Si l'on n'a pas plus souvent l'occasion d'observer les conséquences de l'avarice relativement à la descendance, c'est que, en fait, beaucoup d'avares meurent sans enfants. Tel est le cas dans nos observations II, IV, V et VII.

Cependant nous avons dans l'observation VI un exemple remarquable de ce que peuvent devenir les enfants élevés au foyer d'un avare. Gabrielle a un fils et une fille, tous les deux intelligents. La fille prend au contact de sa mère une dureté de cœur et des habitudes de parcimonie qui, à vingt-cinq ans, en font déjà une avare classique. Le fils réagit en sens contraire, il essaie d'échapper par tous les moyens à la vie insupportable qui lui est faite sous le toit paternel, il prend sa mère en haine, au point de déclarer un jour que s'il ne se marie pas c'est de peur d'être aussi malheureux que son père, il fait des dettes qui nécessitent l'institution d'un conseil judiciaire, s'adonne à l'alcoolisme, fréquente assidûment les cabarets de bas étage et devient à cinquante ans presque un dément alcoolique, en tous cas une non-valeur sociale.

C. — Les intérêts de l'individu lui-même ont à souffrir gravement des conditions d'existence anormales imposées par l'avarice.

Si ces conditions n'altèrent pas la santé physique et contribuent même, ainsi que nous l'avons constaté plus haut, à la conserver dans une certaine mesure, c'est uniquement parce que l'activité est maintenue à un taux inférieur au taux normal. Mais l'intérêt d'un organisme n'est pas seulement de subsister longtemps, mais de conserver longtemps le plus de vigueur possible. Or la vigueur est elle-même fonction de l'activité, elle s'affaiblit et disparaît avec elle, de sorte que l'avarice, en restreignant peu à peu l'activité physique, lèse les intérêts corporels.

Cependant ce mal physique est bien peu de chose, comparé aux conséquences néfastes de l'avarice au point de vue psychique. L'influence de la conduite de l'avare sur la vie mentale peut se résumer d'un mot : elle tend à réduire de plus en plus la personnalité psychique, jusqu'à l'anéantissement complet de toutes les manifestations qui ne sont pas en relation directe et intime avec le sentiment de possession.

En effet l'atrophie psychique dont la plus grande partie de cette étude nous a fait constater l'existence est à la fois cause et effet de l'avarice. Elle est cause en ce qu'elle est la condition nécessaire du développement monstrueux pris par le sentiment de possession.

C'est là un point qui sera traité dans un travail ultérieur, à propos du mécanisme de l'avarice. Mais cette atrophie est aussi un effet de l'avarice. Comme l'activité physique, l'activité psychique ne peut se développer et s'entretenir qu'à la condition d'être constamment exercée. Or, l'avare, du fait de l'isolement où il se renferme, échappe à toutes les influences qui pourraient avoir sur son esprit une influence stimulante. De là le cercle vicieux où il est enfermé : plus l'activité psychique s'affaiblit, plus l'avarice grandit; et plus l'avarice grandit, plus l'activité psychique s'affaiblit.

La conduite de l'avare est donc orientée non vers le développement, mais vers la restriction progressive de tout l'être lui-même. Elle tend à diminuer la vie individuelle, comme elle diminue la vie familiale et la vie sociale. C'est en cela qu'elle est profondément immorale et qu'elle contredit le principe de la morale naturelle que Guyau a si heureusement formulé : « Développe ta vie dans toutes les directions, sois un *individu* aussi riche que possible en énergie intensive et extensive, et, par cela, sois l'être le plus social et le plus sociable [1] ».

Dr J. Rogues de Fursac.

1. Guyau, ouvrage cité.

NOTES ET DOCUMENTS

SUR L'INHIBITION EXERCÉE PAR LA PENSÉE SUR LA TONICITÉ ET LES RÉFLEXES MUSCULAIRES

Il exite à tous les niveaux de la moelle (et de ses équivalents des systèmes sensoriels) des éléments cellulaires nerveux dont la fonction est d'entretenir la tonicité de notre système musculaire.

D'autres éléments cellulaires, peut-être les mêmes, également à tous les niveaux de la moelle, commandent à la contraction de nos muscles.

Les neurones médullaires, qu'ils soient toniques ou moteurs, reçoivent leur incitation tonique et motrice d'éléments nerveux, qui sont les uns situés dans leur voisinage, en pleine substance bulbo-spinale, les autres dans les centres encéphaliques (écorce cérébrale ou masses grises de la base).

De toutes les incitations émanées de ces éléments nerveux, c'est évidemment l'incitation médullaire qui est la plus permanente, puis l'incitation d'origine basilaire; et la moins fréquente de toutes ne peut être que l'incitation corticale [1].

On admet, lorsque ces trois incitations s'exercent à la fois sur un même neurone médullaire, moteur ou tonique, que les dernières venues (c'est-à-dire ordinairement les deux supérieures) inhibent les autres. Ce sont les neurones médullaires toniques ou moteurs, mis en activité par les neurones sensitifs (ou d'association médullaire), qui subissent l'action d'arrêt provoquée le plus généralement par les neurones situés dans l'encéphale.

Les neurones toniques et moteurs médullaires étant supposés en activité sous l'influence des autres éléments cellulaires de la moelle, nous allons essayer de comprendre, le mieux que nous pourrons, comment se fait leur inhibition, sous l'action des neurones encéphaliques.

Tonicité et inhibition toniques. — On peut assurer, à considérer les neurones toniques médullaires dans leur ensemble, qu'il n'est pour

1. La destinée d'une impression nerveuse n'est-elle pas de pénétrer plus ou moins profondément dans le système nerveux central en déclanchant successivement des réflexes de plus en plus compliqués ?

ainsi dire pas de période, dans notre existence, où ces neurones ne reçoivent des autres neurones médullaires, — qui la tiennent des extrémités périphériques de nos nerfs sensitifs, — l'excitation qui entretient la tonicité générale de nos muscles.

C'est là une chose facile à mettre en évidence. L'un des effets de cette fonction tonique de notre moelle est de provoquer, en tous les points de notre corps où existent des muscles, une infinité de sensations de même nature dues à la légère traction élastique dont ces derniers sont le siège.

Les psychologues appellent « sentiment du corps » ce qui résulte dans notre conscience de l'afflux en groupe de cette multitude de sensations internes.

Des observations pathologiques et des expériences de laboratoire démontrent que la tonicité exercée par les cellules toniques de la moelle doit en tout temps, excepté peut-être durant le sommeil profond, recevoir des centres corticaux et basilaires une inhibition généralement légère, mais pouvant, dans certains cas, être assez forte pour supprimer complètement la tonicité de tel ou tel groupe musculaire. Lorsque cette inhibition est légère, elle s'exerce sans doute uniformément à tous les niveaux de la moelle sur chaque neurone tonique : l'inhibition est générale et homogène.

Lorsque cette inhibition devient plus profonde (toutes les fois, par exemple, que la contraction d'un groupe musculaire doit être préparée par le relâchement tonique du groupe musculaire antagoniste), l'inhibition tonique légère continue généralement à s'exercer sur la majorité des neurones toniques, et l'inhibition profonde sur une minorité : l'inhibition tonique est alors générale et hétérogène.

Si l'on admet, comme cela est vraisemblable, que, dans le premier cas, l'inhibition est imposée aux cellules motrices de la moelle par des fibres de projection ayant leur point de départ dans les neurones corticaux où se produit le sentiment du corps (ou les images de ce sentiment), il faut admettre aussi que, dans le deuxième cas, l'inhibition (que nulle image ou sensation consciente ne préparent), prend sa source ailleurs, c'est-à-dire probablement dans les centres basilaires.

Ces centres (phylogénétiquement plus anciens que les centres corticaux, et dont ceux-ci ne sont, sans doute, que les auxiliaires-directeurs plus ou moins indispensables), viendraient superposer, en même temps que leur action motrice, leur action inhibitrice à celle de l'écorce; et ces actions auraient pour effet total, après s'être additionnées au niveau des neurones médullaires, de faire contracter certains groupes musculaires et de relâcher au même moment les groupes musculaires antagonistes.

Réflexes et inhibitions réflexes. — Peut-on dire des réflexes musculaires et de leur inhibition ce que nous venons de dire de la tonicité et de l'inhibition tonique?

Non (A) et oui (B).

A. — D'abord, les neurones moteurs de notre moelle ne reçoivent pas des autres neurones, situés dans leur voisinage, une excitation permanente, comme les neurones toniques [1]. Au cours de notre existence, tant que nous sommes en bon état de santé, le réflexe médullaire [2] n'est jamais qu'un accident passager déterminé par une impression nerveuse périphérique et fugitive.

Les faits suivants prouvent jusqu'à l'évidence qu'aucune inhibition ne s'oppose jamais d'une manière permanente au réflexe médullaire :

Toutes les fois qu'on réveille un chat endormi, ce chat fût-il très doux, on risque fort d'être griffé.

Rien ne fait mieux sursauter et tressaillir qu'un bruit violent et inattendu.

Le médecin ne manque jamais, quand il veut obtenir un beau réflexe rotulien, de prier son client de penser à autre chose.

Ces faits, et une multitude d'autres analogues, ne peuvent s'interpréter qu'à la condition d'admettre qu'il y a des circonstances et des moments durant lesquels un réflexe peut n'être pas inhibé.

Voici d'autres faits, très vulgaires, dont, en généralisant, nous pouvons déduire avec précision dans quelle condition et à quel moment l'inhibition réflexe s'oppose au réflexe.

Tandis que se prépare la surprise qui va le faire se jeter, sans se reconnaître, sur une personne inoffensive, le chien saura contenir ses réflexes en ce qui concerne les choses familières et normales sur lesquelles son attention est fixée.

La personne, qu'un bruit violent et inattendu va faire bondir, supporte sans éclat un cahot de voiture « qu'elle voit venir ».

On interprétera aisément ces observations, et celles que nous avons produites tout à l'heure, si l'on admet que le courant nerveux inhibiteur exerce son opposition sur les actes réflexes situés dans le champ momentané de prévision et d'attention du sujet, et ne l'exerce que là.

Ce champ momentané de prévision et d'attention étant instable et extrêmement mobile, l'opposition d'un courant inhibiteur sur la substance motrice médullaire n'est jamais permanente; elle ne peut être que préalable en tel point, à certain moment.

B. Nous retrouvons l'analogie qui existe entre l'inhibition réflexe et l'inhibition tonique lorsque nous essayerons d'expliquer au fond comment se fait l'inhibition réflexe musculaire provoquée par les centres corticaux.

C'est le « sentiment du corps », avons-nous dit, qui, dans notre conscience, nous a paru être à la source du courant inhibiteur tonique.

Voyons maintenant quels peuvent bien être, dans cette même cons-

1. A moins que les neurones toniques et moteurs médullaires ne soient les mêmes. Dans ce cas, notre théorie est valable moyennant un très léger correctif.

2. Les réflexes médullaires (ou bulbo-medullaires) comprennent les réflexes simples et les réflexes émotionnels.

cience, les phénomènes qui préparent l'inhibition des mouvements réflexes médullaires.

Voici notre théorie.

Tous les objets qui nous entourent, pour peu qu'ils nous soient familiers, nous donnent, avant que nous ayons eu le temps de bien réellement les sentir, la pensée extrêmement rapide et immédiate de ce qu'ils sont et de l'effet qu'ils vont avoir sur notre corps; ce que les psychologues appellent la « perception » de l'objet, à laquelle nous ajoutons ce qui l'accompagne toujours et que nous appellerons « l'aperception » du réflexe musculaire, simple ou émotionnel, que cet objet détermine d'ordinaire en nous.

Deux cas peuvent se présenter. Ou bien cette perception et cette aperception, vives comme l'éclair, sont adéquates à la nature présente et prochaine de ce que nous observons et de ce que nous allons éprouver. Ou bien ces perceptions et aperceptions ne sont nullement en rapport de similitude avec la nature de ce qui nous tombe ou va nous tomber sous les sens.

Dans un cas, ainsi que nous l'ont montré les observations ci-dessus (les dernières), les choses provoquent en nous des réflexes qui se produisent sans grand éclat, parce qu'un courant inhibiteur, c'est du moins notre avis, a eu le temps de descendre des points de notre écorce, où se sont produites la perception et l'aperception, vers les points de notre moelle, où commencent à se produire les réflexes musculaires.

Dans l'autre cas, ainsi que nous le montrent les autres observations (premières), les choses provoquent en nous des réflexes exagérés, parce qu'elles nous surprennent au moment où nulle perception ou aperception susceptibles de déterminer un courant inhibiteur convenable ne siège dans notre esprit.

Dans le premier cas, le courant nerveux, destiné à inhiber nos réflexes musculaires, descend de l'écorce vers la moelle, en suivant les fibres qui unissent les neurones moteurs corticaux, où se produisent des images ou sensations motrices, aux neurones moteurs médullaires, capables de faire naître ces sensations ou images, — neurones dont l'association, par fibres de projection, s'est établie au cours de précédentes expériences, tandis que le faisceau pyramidal parachevait son développement.

Si en lieu et place des réflexes musculaires et de leurs équivalents sensoriels, dans certains cas inhibés et modérés, dans certains autres cas non inhibés et exagérés, nous examinons les sensations qui dans notre pensée résultent de ces réflexes, — nous verrons que dans bien des circonstances, où ces réflexes ne sont pas directement observables, mais existent néanmoins, l'explication, que nous venons de donner, conserve sa valeur, en ce qui concerne leur inhibition et leur non-inhibition.

Tout réflexe musculaire non inhibé et exagéré devant se traduire

dans la pensée par une sensation musculaire exagérée et non inhibée, et cette sensation musculaire exagérée ayant souvent pour effet en agissant sur nos centres émotionnels, de détourner notre attention à son profit, il en résulte que tous les cas où se produisent de semblables sensations (consécutives et témoignant de tels réflexes), doivent s'expliquer aisément, grâce à la théorie précédente.

Nous faisons allusion ici aux circonstances si banales et peu étudiées, où un homme (les animaux font comme l'homme) se trouve averti d'emblée, et parfois avec une extrême finesse, des moindres changements produits dans les milieux qui lui sont familiers.

Car, à notre avis, on ne peut attribuer qu'à des sensations plus fortes, évidentes à l'analyse psychologique, le fait qu'en pareil cas notre attention est automatiquement détournée vers ce qui est nouveau. Et ces sensations plus fortes ne seraient pas différentes elles-mêmes, croyons-nous, de celles qui résultent des réflexes non inhibés et exagérés de nos organes bulbo-médullaires (ou de leurs équivalents sensoriels).

Pour nous en tenir seulement aux faits de cette sorte, où notre curiosité et notre attention n'ont pu être éveillées que par des sensations musculaires exagérées [1] consécutives à un réflexe musculaire non inhibé, voici de quelle façon il nous est possible de comprendre ce qui se produit, et comment dans cette explication notre théorie de l'inhibition trouve à s'utiliser.

Soient plusieurs objets situés devant moi à la distance de quelques mètres. Supposons que je les regarde plusieurs fois, jusqu'à ce que je sois bien familiarisé avec la distance qui me sépare d'eux. Puisque, profitant de l'instant où je regarde ailleurs, on rapproche ces objets de moi, sans changer les relations de position qu'ils ont entre eux.

A l'instant même où je jette les yeux une dernière fois sur ces objets, je suis frappé instantanément de ce qu'ils n'occupent plus par rapport à moi la même position. Je dis « je »; mais, personne ne me contredira si je disais « mon œil est frappé », tant est rapide et inséparable de la sensation l'impression que ma pensée éprouve à ce moment. Tel est superficiellement ce qui s'est passé; voici maintenant notre interprétation de ce qui a eu lieu au fond.

Tant que mon regard rencontrait les objets à la distance familière, j'avais imperturbablement, en même temps que la perception de ces objets, la perception exacte des mouvements d'accommodation qu'il me fallait faire pour les voir à leur distance connue, — au moment précis où l'image de ces objets commençait à se préciser sur ma rétine et où l'accommodation réflexe vraie et appropriée de mon appareil visuel (variations dans la courbure du cristallin, dans la

1. Il existe probablement aussi des sensations consécutives à des réflexes médullaires non-musculaires. Ces sensations peuvent sans doute se trouver exagérées dans des conditions et avec des résultats analogues.

direction de l'axe de l'œil), arrivait automatiquement à se réaliser. Alors, un courant nerveux d'inhibition, parti de mon aperception corticale, pouvait se projeter juste à temps pour recouvrir et refréner dans leur totalité les neurones moteurs mis en activité pour le réflexe accommodateur. D'où rien autre que des réflexes musculaires bien inhibés et normaux et, par suite, rien autre dans la conscience que des sensations ordinaires incapables de troubler en quoi que ce soit ma nature émotionnelle.

Cette même aperception des mouvements d'accommodation familière se produit encore en moi dès que mes yeux se portent sur les objets après leur déplacement, ainsi qu'une « nappe » nerveuse de projection identique, d'origine corticale, destinée à l'inhibition, tandis que d'autre part mes organes visuels, sous la direction immédiate de mes centres nerveux sensoriels réflexes, prennent, non l'accommodation convenable pour me faire voir les objets à la distance familière, mais l'accommodation grâce à laquelle je puis les voir distinctement à la distance nouvelle.

Cette dernière accommodation étant différente de celle imaginée et projetée par mon aperception, il vient, dès que mes yeux rencontrent les objets dans leur nouvelle et dernière position, que l'influx nerveux inhibiteur de projection ne peut atteindre exactement, comme il le faisait d'abord, tous les neurones mis en activité. D'où réflexes musculaires mal inhibés, exagérés, et, éclatant ici ou là dans la conscience, des sensations musculaires d'intensité anormale, susceptibles d'éveiller ma curiosité et de détourner mon attention vers les faits nouveaux.

Nous ne pouvons insister sans dépasser le cadre que nous nous sommes imposé.

Notre conclusion sera qu'on peut faire entrer dans les formules suivantes toutes les actions inhibitrices (tant toniques que réflexes), que l'écorce cérébrale exerce sur les centres réflexes médullaires [1].

Si l'on désigne par m, n, o, p, les neurones médullaires capables de produire un réflexe déterminé, par μ, ν, o, π, les neurones corticaux où les sensations et images musculaires correspondantes ont leur siège, on peut assurer que l'inhibition pourra se produire toutes les fois que, simultanément à la mise en activité des neurones médullaires m, n, o, p, survient dans la conscience le groupement d'images

1. Ces formules très schématiques ne se rapportent qu'à la fonction inhibitrice de l'écorce cérébrale sur les réflexes médullaires, fonctions inhibitrices préparées au cours du développement par l'association qui s'établit au moyen des fibres du faisceau pyramidal, entre les neurones pyramidaux et les neurones médullaires.

Il existe d'autres associations, établies également dès le début de l'existence chez l'animal et le tout jeune enfant, entre les neurones pyramidaux et les neurones des centres basilaires, entre les neurones des centres basilaires et les neurones médullaires, qui expliquent la fonction inhibitrice que l'écorce cérébrale exerce sur les centres automatiques et instinctifs, et celle que ces derniers peuvent en collaboration avec l'écorce exercer sur les centres réflexes médullaires.

fortune se montrerait bienfaisante, non quand le sujet aura atteint l'âge mûr ou la vieillesse, quand il sera trop tard pour commencer la vie.

Si l'on n'a pas plus souvent l'occasion d'observer les conséquences de l'avarice relativement à la descendance, c'est que, en fait, beaucoup d'avares meurent sans enfants. Tel est le cas dans nos observations II, IV, V et VII.

Cependant nous avons dans l'observation VI un exemple remarquable de ce que peuvent devenir les enfants élevés au foyer d'un avare. Gabrielle a un fils et une fille, tous les deux intelligents. La fille prend au contact de sa mère une dureté de cœur et des habitudes de parcimonie qui, à vingt-cinq ans, en font déjà une avare classique. Le fils réagit en sens contraire, il essaie d'échapper par tous les moyens à la vie insupportable qui lui est faite sous le toit paternel, il prend sa mère en haine, au point de déclarer un jour que s'il ne se marie pas c'est de peur d'être aussi malheureux que son père, il fait des dettes qui nécessitent l'institution d'un conseil judiciaire, s'adonne à l'alcoolisme, fréquente assidûment les cabarets de bas étage et devient à cinquante ans presque un dément alcoolique, en tous cas une non-valeur sociale.

C. — Les intérêts de l'individu lui-même ont à souffrir gravement des conditions d'existence anormales imposées par l'avarice.

Si ces conditions n'altèrent pas la santé physique et contribuent même, ainsi que nous l'avons constaté plus haut, à la conserver dans une certaine mesure, c'est uniquement parce que l'activité est maintenue à un taux inférieur au taux normal. Mais l'intérêt d'un organisme n'est pas seulement de subsister longtemps, mais de conserver longtemps le plus de vigueur possible. Or la vigueur est elle-même fonction de l'activité, elle s'affaiblit et disparaît avec elle, de sorte que l'avarice, en restreignant peu à peu l'activité physique, lèse les intérêts corporels.

Cependant ce mal physique est bien peu de chose, comparé aux conséquences néfastes de l'avarice au point de vue psychique. L'influence de la conduite de l'avare sur la vie mentale peut se résumer d'un mot : elle tend à réduire de plus en plus la personnalité psychique, jusqu'à l'anéantissement complet de toutes les manifestations qui ne sont pas en relation directe et intime avec le sentiment de possession.

En effet l'atrophie psychique dont la plus grande partie de cette étude nous a fait constater l'existence est à la fois cause et effet de l'avarice. Elle est cause en ce qu'elle est la condition nécessaire du développement monstrueux pris par le sentiment de possession.

C'est là un point qui sera traité dans un travail ultérieur, à propos du mécanisme de l'avarice. Mais cette atrophie est aussi un effet de l'avarice. Comme l'activité physique, l'activité psychique ne peut se développer et s'entretenir qu'à la condition d'être constamment exercée. Or, l'avare, du fait de l'isolement où il se renferme, échappe à toutes les influences qui pourraient avoir sur son esprit une influence stimulante. De là le cercle vicieux où il est enfermé : plus l'activité psychique s'affaiblit, plus l'avarice grandit; et plus l'avarice grandit, plus l'activité psychique s'affaiblit.

La conduite de l'avare est donc orientée non vers le développement, mais vers la restriction progressive de tout l'être lui-même. Elle tend à diminuer la vie individuelle, comme elle diminue la vie familiale et la vie sociale. C'est en cela qu'elle est profondément immorale et qu'elle contredit le principe de la morale naturelle que Guyau a si heureusement formulé : « Développe ta vie dans toutes les directions, sois un *individu* aussi riche que possible en énergie intensive et extensive, et, par cela, sois l'être le plus social et le plus sociable [1] ».

Dr J. ROGUES DE FURSAC.

1. Guyau, ouvrage cité.

M. Landry cherche d'abord à déterminer le caractère véritable du *problème moral*: il montre que notre nature même d'êtres raisonnables nous impose le problème de la conduite: dès que notre réflexion s'applique à notre activité, nous éprouvons le besoin de *justifier* ce que nous voulons faire, et d'assurer par là la pleine possession du moi par lui-même; ce qui ne se peut réaliser qu'à la condition de trouver une fin souveraine, une commune mesure capable d'*unifier* toute notre conduite. Le problème moral est donc posé par la raison; comme la raison spéculative cherche à unifier notre connaissance, la raison pratique veut unifier notre conduite et travaille ainsi à nous rendre maîtres de nous-mêmes; et puisque c'est elle qui pose le problème, c'est elle aussi qui devra donner la réponse.

Après avoir finement analysé la moralité vulgaire, pour montrer comment, par un développement naturel et nécessaire, elle est peu à peu « contaminée » par la moralité rationnelle, qui n'est pas elle-même sans éprouver les effets en retour de cette contamination, et prouver par là que si la moralité rationnelle ne se rencontre jamais à l'état de pureté parfaite, néanmoins elle existe assurément, et tend, avec une force incompressible, à prévaloir sur la moralité toute différente au milieu de laquelle elle a commencé de se développer; après avoir établi qu'il y a ainsi un besoin moral, produit de la Raison, omis par les analyses des empiristes, et seul capable de poser comme il convient le problème moral, M. Landry critique, tout en cherchant à leur faire leur part légitime, les doctrines de MM. Simmel et Lévy-Bruhl, qui oublient de nous dire quelle fin suprême doit régler l'art positif de la morale fondé sur la sociologie, et celles de M. Rauh, qui rend la morale éparpillée, fragile, périssable, et se trouve malgré tout forcé, dans les conditions qu'il impose à la validité de l' « expérience morale », de faire, plus ou moins, appel à la raison.

M. Landry revient alors au besoin moral rationnel qu'il avait d'abord mis en lumière, et cherche, connaissant maintenant la vraie nature du problème moral, à définir le devoir. C'est ici qu'il expose sa conception de la raison, selon lui aussi *naturelle* et relative que tous les phénomènes humains. — Mais n'oublions pas que cette raison est conçue comme une *faculté* identique chez tous les hommes (et non seulement dans ses besoins les plus généraux, mais dans tous les décrets qu'elle peut rendre), universelle, capable d'unifier sous sa loi la conduite et de commander souverainement aux autres facultés. J'ai grand'peur que M. Landry, sans le vouloir assurément, n'ait caché sous cette conception de la raison quelque hypothèse métaphysique qui, pour être de sens commun, n'en est pas moins métaphysique, et comme telle exigerait d'être examinée avec la méthode qui convient? — Quoi qu'il en soit, il considère la raison comme une force « naturelle », une faculté « naturelle » qui, parvenue à un certain degré de son développement, produit un besoin de plus en plus impérieux, mais sans rien de mystérieux ni d'absolu, et dont

le devoir n'est que la traduction. Que ce besoin ait des caractères particuliers, qu'il soit universel, qu'il « prenne d'autant plus de force que la réflexion s'attache davantage à l'idée qui y correspond », qu'il soit souverain par rapport à tous les autres sentiments, tout cela, du point de vue de M. Landry, ne lui enlève rien de sa nature relative; c'est pourquoi la notion de l'*immoralité*, « considérée non comme l'absence de moralité, mais comme le contraire de la moralité, n'a aucun fondement et est même absurde »; — (et voilà tout ce que M. Landry garde des négociations de Nietzsche); — si la raison est présente en effet, mais n'est pas assez forte pour satisfaire son besoin, il y a insuffisance de moralité; mais si le besoin rationnel est absent, il y a absence de moralité, il ne saurait y avoir immoralité, puisque le devoir est tout relatif à la raison, et que les prescriptions de la raison ne peuvent avoir d'autorité en l'absence de la raison. On voit facilement que pour défendre cette importante conclusion, M. Landry devait critiquer la morale de Kant; aussi essaye-t-il de montrer contre lui que le devoir n'est pas un impératif catégorique, ne possède aucune valeur absolue; que la raison agit *naturellement* sur notre conduite, et nous détermine de la même manière que toutes nos autres facultés; enfin que la liberté, par suite, n'est nullement un commencement absolu ni un choix nouménal, mais qu'elle se confond avec la motivation par la raison, avec la moralité, et qu'elle ne peut ni déborder les faits, ni — ceci contre M. Bergson, — impliquer la non-prévisibilité des actions. Dans de telles conditions, M. Landry conserve malgré tout le mot de liberté; il y voit même un fait d'expérience. Et, comme il aime la conciliation, il demande, au nom des faits, qu'on « abandonne à la fois la conception d'une liberté débordant l'expérience, et celle d'un déterminisme absolu ». Toute cette critique, en définitive, vise un seul coupable : la notion d'obligation, qui, tantôt orgueilleuse comme dans la doctrine de Kant, empêche le philosophe de comprendre le caractère « naturel » et relatif de la morale et de la raison, tantôt honteuse, comme dans certaines théories contemporaines, et cachée sournoisement sous le concept du devoir qu'elles présupposent, amène le philosophe à rejeter la souveraineté de la raison dans la conduite et à supprimer la morale.

Nous savons à présent comment se pose le problème moral. Pour le résoudre, pour trouver le principe moral, la méthode est simple; il suffit de faire appel à la raison; la raison n'est autre chose que l'épanouissement et la perfection de la conscience du moi; un objet étant donné — si je fais abstraction de l'impulsion que je subis — la poursuite en sera raisonnable si mon moi conscient y donne son adhésion; « une fin sera rationnellement justifiée que notre moi, tout à fait conscient de lui-même, ne pourra se refuser à vouloir ». Ces prémisses étant posées, une conclusion est évidente; la raison ainsi consultée nous conseillera toujours de poursuivre l'objet le plus utile;

le *principe du plaisir* est le principe de la morale et la fin suprême de la conduite.

Ici se trouve, à notre avis, le point le plus original du travail de M. Landry; en rattachant l'hédonisme aux exigences de la raison, il obtient deux avantages considérables. En premier lieu il échappe aux critiques qu'on a pu adresser à Bentham du point de vue psychologique; il est vrai qu'à côté du plaisir, il y a les tendances, les habitudes, les impulsions, les désirs, et mille causes de motivation plus ou moins conscientes; il est vrai que l'homme ne se dirige pas toujours suivant la recherche du plus grand plaisir : mais c'est que la raison ne dirige pas toujours les hommes. — Les hommes, *quand ils suivent leur raison,* cherchent leur plus grand plaisir : Voilà ce qui suffit entièrement à la morale hédonistique, du point de vue auquel M. Landry s'est placé. En second lieu, c'est par suite d'un préjugé que Bentham et ses contradicteurs s'accordent à affirmer que « l'égoïsme est plus naturel que l'altruisme ». Ce qu'il faut dire, c'est que l'égoïsme calculateur est né de la raison, et qu'il n'est justifié que par la raison. Mais si l'on recourt à la raison, on voit que devant elle les « individus comme les moments du temps sont tous pareils ». Dès lors, le plaisir de *Primus* étant pareil devant la raison à celui de *Secundus*, le principe de l'utilité générale se trouve fondé en même temps que celui de l'utilité particulière; très logiquement; et sans plus de difficulté. Ici encore, un indiscret pourrait demander à M. Landry si cette proposition, que « les individus comme les moments du temps sont tous pareils devant la raison », n'implique pas une certaine métaphysique; et si ce *Primus* et ce *Secundus* ne sont pas les symboles de certaines entités logiques et mécaniques plutôt que des noms possibles d'hommes vivants; et qu'est-ce qui arriverait si ce *Primus* et ce *Secundus* se mettaient à pratiquer les exercices ordinaires de la vie. Quoi qu'il en soit, le principe de la morale est trouvé pour M. Landry.

Il ne lui reste plus qu'à examiner certaines difficultés soulevées par l'application du *calcul hédonistique*. Il faut d'abord établir que les plaisirs admettent la quantité, et réfuter pour cela l' « Essai sur les Données immédiates de la conscience » de M. Bergson, ce dont l'auteur s'acquitte, assez malheureusement à la vérité, en quelques pages. Il faut ensuite montrer comment est possible, grâce à l'imagination, la comparaison des plaisirs éprouvés par des individus différents.

Au reste, M. Landry s'est occupé seulement d'établir d'une manière systématique les principes généraux de sa morale rationnelle, sans essayer d'en faire l'application aux circonstances particulières. Son livre, toujours très clair, laisse une impression de sincérité parfaite et de très solide bon sens. On ne peut, toutefois, s'empêcher de remarquer que la notion d'utilité, lorsqu'elle s'élargit assez pour servir de principe à toute la morale, perd le sens restreint qui la rend claire, et devient

à peu près synonyme de bonheur; mais il y a longtemps que les philosophes grecs ont fondé la morale sur le bonheur; et M. Landry se distinguerait d'eux seulement en affirmant que la raison, chez tous les hommes raisonnables, prescrit de poursuivre le bonheur, tandis que les Grecs prétendaient que tous les hommes, naturellement, poursuivent le bonheur. Cette distinction permet d'éviter de nombreux embarras théoriques. Mais c'est ensuite seulement, dans les déterminations particulières du principe du bonheur, que commencent les véritables problèmes moraux. Qu'on suppose un pauvre homme, embarrassé sur ce qu'il doit faire, et qui veuille consulter le livre de M. Landry. Il se décidera sans doute, une fois sa lecture faite, à apprendre l'arithmétique hédonistique. Mais quelle grandeur attribuer à tel plaisir par rapport à tel autre? Car sans cette condition préalable, tout calcul est impossible. Le voilà sans guide. Faut-il qu'il s'adresse à M. Simmel, qui le renverra à la sociologie; à M. Rauh, qui lui recommandera l'expérience morale; ou à Nietzsche, qui lui conseillera de « danser sur la tête »?

JACQUES MARITAIN.

II. — Psychologie.

Franz Lukas. — PSYCHOLOGIE DER NIEDERSTEN TIERE. *Eine Untersuchung über die ersten Spuren psychischen Lebens im Tierreiche.* Vienne et Leipzig. Wilhelm Braumüller, éd. 1905., 1 vol. in-8 de 276 pages.

Cet ouvrage représente, selon le projet de l'auteur, la première partie d'un traité complet de psychologie animale. Aussi ne faut-il pas s'étonner que M. Lukas ait consacré une importante préface, d'ailleurs très condensée, à la question des sujets et des méthodes d'étude de la « Tierpsychologie ».

Et, en effet, la psychologie comparée, qui tend à prendre aujourd'hui, dans l'ensemble des sciences biologiques, une place importante, a suscité récemment de très nombreux travaux, surtout à l'étranger, mais aussi de nombreuses controverses et polémiques relatives à son objet et à ses méthodes, et, en apparence du moins, relatives à son existence même. Il était donc nécessaire, qu'au seuil de ce traité qui, par l'importance donnée aux animaux inférieurs, et s'il continue à se proportionner à la complexité et à l'intérêt des questions psychologiques concernant les animaux supérieurs, exigera un nombre respectable de pages et même de volumes, il était certes nécessaire que l'auteur prît nettement parti et fît un exposé de ces conceptions théoriques sur la légitimité et le but de la psychologie comparée.

Dès la première ligne nous sommes fixés sur l'attitude générale du professeur de Vienne, qui déclare nettement que l'objet et les

méthodes de la psychologie animale dépendent étroitement de la psychologie humaine et que, s'il n'y avait pas de psychologie de l'homme, il n'y aurait pas possibilité d'une *Tierpsychologie*. Pour faire de la psychologie animale, il faut avoir fait de la psychologie humaine, être rompu à ses méthodes. Il faut renoncer à cet isolement où se complaisent les *Tierpsychologen* et les *Menschenpsychologen*, afin de réaliser cette œuvre unique qu'est l'histoire évolutive générale de la vie psychique. Or, si autrefois on se laissa aller à cet excès de regarder comme conscients les phénomènes vitaux des animaux les plus inférieurs, et d'étendre indéfiniment le champ des hautes facultés de l'intelligence humaine, aujourd'hui on est tombé dans l'excès opposé, de tout représenter chez les animaux inférieurs comme des mécanismes réflexes, et, avec Beer, Bethe, Uexküll, de dénier même, en dehors de la physiologie, tout domaine propre à la psychologie animale qui devrait se réduire à la « Nervenphysiologie ». Mais à quoi mène une telle attitude? Si l'on ne peut parler, par analogie avec la psychologie humaine, de conscience chez les animaux, nécessairement on est conduit à refuser à chacun, qui ne peut jamais connaître que sa propre conscience, tout droit de parler de la conscience des autres hommes; on se condamne à ce que, du point de vue de la théorie de la connaissance, on appelle le solipsisme. Et, si l'on n'accepte pas cette conséquence extrême, si, par analogie, on conclut de sa propre vie psychique à la vie psychique d'un autre homme, alors on est en droit, suivant le même raisonnement, et toutes différences gardées, de conclure de sa propre vie psychique à celle des animaux. A coup sûr, d'un point de vue purement philosophique, si l'on se place sur ce strict domaine de la théorie de la connaissance, cette conclusion analogique ne présente aucune garantie de certitude, mais elle a, pratiquement, une suffisante vraisemblance.

Aussi les méthodes de la psychologie animale doivent-elles être considérées comme les mêmes que celles de la psychologie humaine, à savoir l'observation et la recherche ou expérience, « Beobachtung und Versuch ». Mais, tandis que, chez l'homme, l'observation se présente sous un double aspect d'observation extérieure, sur les autres, et d'observation intime, en soi-même, ou d'introspection, il est évident que le deuxième procédé est entièrement à rejeter en psychologie animale, et les processus psychiques des animaux ne nous sont pas directement connaissables; il est même possible que les animaux possèdent des phénomènes psychiques tout différents des nôtres, et qu'ils perçoivent des excitations de nature magnétique, électrique, etc., auxquelles nous ne sommes pas sensibles. Cependant nous pouvons nous demander, en envisageant un aspect du problème, quelles sont, parmi nos facultés mentales, celles que l'on retrouve chez les animaux. En tout cas le véritable procédé d'étude est l'observation des animaux, à laquelle s'ajoute l'expérience, qui n'est au fond encore qu'une observation, mais une observation facilitée et complétée.

L'observation est rendue possible, elle est rendue complète, mais elle n'est pas éliminée par l'expérience, au contraire. M. Lukas passe donc un peu vite sur le « Versuch », une fois qu'il a défini sa double fonction, à savoir « ermöglichen » et « ergänzen », la « Beobachtung ». L'observation est donc l'essentiel, mais, comme nous ne pouvons entrer en rapport direct avec la vie psychique de l'animal, que nous n'assistons qu'à des phénomènes extérieurs, à des mouvements, il se pose alors la question suivante, fondamentale suivant l'auteur : comment reconnaître le psychique dans les animaux?

Voici les critères de l'auteur.

En premier lieu vient le critérium anatomique. De même que nous concluons qu'un autre homme a des sensations visuelles parce qu'il a des yeux comme nous, de même nous pouvons conclure à l'existence de phénomènes psychiques de même nature que les nôtres, chez les animaux que nous reconnaissons posséder des organes semblables aux nôtres en rapport avec ces phénomènes. Ainsi la constitution de l'animal, la présence d'organes sensoriels, la complication du système nerveux, sont des éléments importants de ce qu'on peut appeler le diagnostic du psychique.

Le second est intimement physiologique et c'est sur lui qu'insiste longuement l'auteur; il est basé sur l'examen des phénomènes vitaux, des mouvements considérés comme des manifestations objectives possibles des états psychiques subjectifs. La pure analogie devient ici difficile, car les mêmes états mentaux peuvent provoquer des mouvements différents, et les mêmes mouvements répondre à un psychisme différent. Il faut donc chercher avec plus de soin à quoi l'on peut reconnaître qu'un mouvement observé est conscient ou n'est pas conscient. Nous divisons les mouvements en volontaires et en non volontaires; or, si parmi les mouvements involontaires il y en a de conscients et d'inconscients, tous les mouvements volontaires peuvent être déclarés conscients. Et, par analogie avec nous, nous pouvons considérer comme volontaires chez les animaux les mouvements dont l'évolution n'est pas toujours la même, mais qui présentent des variations, et dont la finalité, l'adaptation au but est toute individuelle, qui sont « individuell zweckmässig ».

Les mouvements involontaires sont plus complexes et présentent la hiérarchie suivante : 1° les mouvements d'expression, les concomitants physiologiques des émotions qui sont toujours semblables, monotones, dit l'auteur, et dépourvus de finalité « zwecklos », ou adaptés à un fait général (« generall zweckmässig »); 2° les mouvements automatiques (du cœur, de l'intestin, etc.), réguliers, rythmiques, monotones par conséquent, et pourtant variables (« wechselnd im Ablauf ») en certains cas, avec une finalité très générale; 3° les mouvements impulsifs, tels que ceux du fœtus, du nouveau-né, qui sont variables et sans but; 4° les réflexes, tels que la rétraction du pseudopode d'une amibe, qui répondent à des excitations extérieures, qui

sont monotones et adaptés à un but général; 5° les mouvements associés du réflexe supérieur, tels que le mouvement des tentacules de l'actinie, qui sont monotones et sans but ou répondent à une finalité générale; 6° les réflexes les plus complexes systématisés, tels que les mouvements de la jambe quand on chatouille la plante des pieds, qui sont variables et adaptés à un but général; 7° et enfin les mouvements de réponse (« Antwortbewegungen »), tels que les gestes de la grenouille décérébrée sous l'influence d'excitations, mouvements qui sont variables et présentent en apparence une finalité individuelle, mais qui, en réalité, sont adaptés à un but général.

Le critérium de l'inconscience n'est pas dans l'absence de monotonie, car la variabilité se présente dans des mouvements inconscients tels que les mouvements impulsifs, et la monotonie se rencontre dans les mouvements d'expression des émotions, qui sont psychiques. L'absence de finalité ou la finalité générale peuvent se rencontrer aussi dans les mouvements les plus différents et n'ont donc aucune signification. Quant à la finalité individuelle, si elle n'est pas une marque nécessaire, elle constitue du moins un critère suffisant de la conscience et du psychique, mais un critère difficile à reconnaître, car il n'est généralement pas commode d'affirmer avec certitude qu'un mouvement est « individuell zweckmässig ».

Enfin M. Lukas cherche un troisième critérium, tout finaliste, dans l'utilité que peut avoir la conscience pour chaque animal.

La nécessité de faire appel à ces différentes considérations oblige à des études très complètes. Aussi l'auteur conclut-il que l'anatomie et la morphologie, la physiologie et la biologie des animaux ne sont pas des sciences accessoires pour la Tierpsychologie, mais de véritables sources de connaissances auxquelles cette dernière doit puiser.

Cet exposé des considérations théoriques de l'auteur permet de prévoir son plan. Examinant les animaux inférieurs, il doit chercher à quel échelon on peut trouver des manifestations certaines d'une vie psychique, et il examine successivement, suivant l'échelle zoologique, les protozoaires, les cœlentérés (cnidaires et cténophores), les échinodermes et les vers.

Son plan, pour les cinq divisions, est absolument identique à lui-même. Il consacre la première partie de son étude à l'anatomie, à la description de la constitution de l'animal, en insistant sur les organes des sens et le système nerveux; puis il passe à la physiologie des « Lebenserscheinungen », divisant les phénomènes vitaux en phénomènes assimilatoires (réception de la nourriture, assimilation et désassimilation, expulsion des résidus), en phénomènes morphologiques, en « Erscheinungen des Formwechsels » (développement phylogénétique avec l'adaptation et la transmission, et ontogénétique avec la croissance), et enfin en phénomènes énergétiques, en « Erscheinungen des Energiewechsels » (mouvement, luminosité, électricité spontanément développés, et réactions aux excitations mécaniques,

lumineuses, chimiques, thermiques, électriques et acoustiques); enfin la troisième partie de l'étude pose la question essentielle : Y a-t-il conscience, en se basant sur les données de l'anatomie, sur les résultats de la physiologie, et enfin sur la valeur finaliste de la conscience pour l'animal.

M. Lukas, comme il le déclare lui-même, n'a pas fait d'expériences personnelles ; il a cependant vérifié en liberté ou dans l'aquarium quelques expériences qu'il rapporte, empruntées à différents auteurs. Quant aux données anatomiques, elles sont empruntées à des traités de zoologie.

Nous ne pouvons entrer dans le résumé technique de l'ouvrage. Mais nous pouvons signaler, pour les différentes classes d'animaux étudiées par l'auteur, quelles sont les conclusions sur le problème du psychisme.

En ce qui concerne les protozoaires, on ne peut parler de conscience; il n'y a en effet pas trace de système nerveux ni d'organes des sens; les mouvements spontanés ne le sont qu'en apparence, et répondent en réalité à des excitations, mais qui sont internes; et les mouvements en général se limitent à des mouvements impulsifs et à des réflexes auxquels par analogie on ne peut nullement accorder une valeur psychique.

Dès les échinodermes on rencontre les éléments essentiels de la conscience, la sensation, le sentiment, le désir; et chez les vers, dont le psychisme est déjà très évolué, on se trouve, en outre, en présence d'associations, de perceptions, d'actes de reconnaissance. C'est donc chez les cœlentérés que l'on doit trouver la première apparition de la conscience. Ce n'est pas chez les spongiaires, et les méduses elles-mêmes ne présenteraient pas de phénomènes psychiques, mais c'est chez certains hydraires, chez quelques polypes qui, outre la différenciation d'organes sensoriels et d'un système nerveux, du fait de certains mouvements tentaculaires adaptés, et d'apparence, mais d'apparence seulement volontaires, qu'on peut parler de conscience; et on peut attribuer la conscience aux polypes et la refuser aux méduses sans contradiction, d'après l'auteur, parce que la valeur, l'importance de la conscience est toute différente dans les deux cas. L'argument finaliste prend une grande importance au moment de la détermination exacte de la première manifestation de la vie psychique.

*
* *

Le livre de M. Lukas a été très critiqué. Si M. Hermann Jordan, de Zürich, lui attribue une certaine objectivité dans l'exposition, il relève de nombreux anthropomorphismes, et il réfute tous les critères donnés de la conscience. Et M. John B. Watson, de Chicago, qualifie de naïves un grand nombre des affirmations aussi bien psychologiques que métaphysiques, dit-il, de l'auteur.

En fait, cet ouvrage est susceptible de quelques sérieuses critiques.

Tout d'abord, en ne prenant que des détails, il semble que l'auteur eût pu, à l'heure actuelle, présenter une documentation plus complète, ce qui eût été d'autant plus nécessaire que le livre doit inaugurer un traité général de psychologie animale.

Les travaux sur lesquels portent les références sont tous d'âge respectable, et si, pour ce qui concerne l'anatomie, on peut à la rigueur s'en tenir aux traités, il n'est guère admissible que Verworn, Haeckel, Hertwig, Romanes soient les auteurs auxquels il est fait appel et que les dates des ouvrages restent comprises entre 1840 et 1890. Le mouvement contemporain, quelque tendancieux qu'il puisse paraître à certains points de vue, ne doit pas être à ce point négligé. Et on est vraiment étonné de ne pas voir cité par exemple Yerkes ou Jenning.

La documentation de M. Lukas pourrait être plus complète et aussi plus sûre. Ce n'est pas Lœb, mais W. Nagel, qui a fait les premières recherches sur les excitants chimiques chez les actinies. D'autre part, le plan de l'auteur, étroitement subordonné à sa manière de concevoir le sujet, extrêmement rigide dans ses grandes lignes, et qui d'ailleurs ne laisse pas d'être lâche et même parfois obscur à l'intérieur des grands chapitres, ne se présente pas comme un plan qui puisse vraiment convenir à un ouvrage d'ensemble; il suffit peut-être, bien qu'il expose à des redites, pour la question posée de l'apparition de la conscience dans les animaux inférieurs, mais, pour les animaux plus élevés en organisation, le plan devra nécessairement se faire sur d'autres bases que celles qui ont été adoptées et que nous avons exposées. Que M. Lukas cherche à garder son plan et à l'adapter, ou qu'il en choisisse un autre, il y aura toujours une rupture assez brusque, un déséquilibre dont le traité se ressentira.

Et la conception fondamentale, qui consiste à suivre la série zoologique, est elle-même bien risquée; c'est une base quelque peu branlante. En effet cela va bien pour les grandes divisions, aux transitions près. Mais, pour être logique, il faudrait continuer à l'intérieur des groupes à marquer les échelons; or cela devient plus difficile, car on est forcé de faire appel aux données, souvent discutables, d'une science qui se fait, la morphologie comparée, et il faut reconnaître que l'auteur, dès le début, y a carrément renoncé. Et les huit pages consacrées à l'anatomie du groupe si complexe des vers montrent un magnifique dédain pour toute hiérarchie à y établir. A plus forte raison en est-il ainsi pour la physiologie; et alors la raison d'être de l'ouvrage qui se base sur une étude, en quelque sorte phylogénique, de la conscience, se réduit à peu de chose.

Mais la plus grave critique qu'on a faite à l'auteur vise plus loin, on peut même dire, plus profondément; car elle atteint la conception fondamentale elle-même qui transparaît à chaque ligne de cet ouvrage, conception qui, par un certain caractère provisoire, donne des inquiétudes sur la cohérence du traité. Cette conception, c'est la détermination du moment où apparaît la conscience.

Cette détermination est-elle légitime, est-elle possible, est-elle réellement fondée par l'auteur?

Sur la légitimité de la recherche du seuil historique de la conscience, M. Lukas s'est longuement défendu par avance dans sa préface contre les critiques qu'il prévoyait. Du moment qu'on parle de conscience chez les autres hommes, on est en droit de parler de conscience chez les animaux, et il n'y a qu'à rechercher par analogie les signes auxquels on peut reconnaître sa présence.

Cette question de légitimité ne peut se résoudre d'une seule façon; il faut en effet savoir si l'on se place sur le terrain scientifique ou sur le terrain philosophique. Sur le terrain scientifique, il n'y a aucune utilité à poser la question de la conscience. C'est un problème qui n'a ni sens ni intérêt. On peut établir des lois qui régissent les rapports entre les excitations et les réactions sans se préoccuper de la réalité d'un intermédiaire conscient, qui n'ajouterait ni ne retrancherait rien. Cela ne veut pas dire qu'il soit nécessaire de proscrire, comme on l'a fait abusivement, tout langage psychologique, car ces expressions permettent la prévision scientifique qui est le but essentiel; le savant ne mettra derrière ces mots aucun sens métaphysique, et si la sensation ou la perception représentent pour nous des faits de conscience, il est entendu qu'on peut parler de sensations déterminant des mouvements chez les animaux, sans se demander s'il y a chez l'animal un phénomène de conscience ou s'il se produit seulement une série de phénomènes nerveux qui aboutiraient au même résultat. Le savant peut avoir là-dessus une opinion, une croyance, mais en tant que savant, comme il n'y a pas là une hypothèse nécessaire, il n'a à en tenir aucun compte.

Mais il n'en est pas de même du philosophe, au sens du pur spéculatif, c'est-à-dire au fond au sens du métaphysicien, dont les raisonnements, qui comportent une grande part d'incertitude, et se fondent souvent sur l'analogie, visent, non plus à une expression des phénomènes permettant leur prévision, mais à une connaissance du fond même des choses. Et alors il est légitime de se demander, en acceptant ce point de vue, et de rechercher à quel moment on est en droi d'attribuer à l'animal une conscience, comme, pour échapper au solipsisme, on attribue une conscience aux autres hommes. Et évidemment le problème reste métaphysique parce qu'il n'est pas susceptible de vérification, la conscience n'étant prouvée qu'en tant qu'elle est sentie.

C'est donc un problème métaphysique qui est posé par M. Lukas, et comme tel, il est légitime; mais, pour un traité de psychologie comparée, on peut le trouver déplacé. La possibilité de la solution du problème apparaît alors comme illusoire, car la discussion restera toujours possible, puisqu'il n'y a aucun signe certain de la conscience; mais il y a possibilité d'arriver à une probabilité plus ou moins grande, comme dans tout raisonnement analogique.

Quelle est donc la valeur des critères de la conscience adoptés par l'auteur et sur lesquels il fonde sa conclusion de l'apparition des premiers faits conscients chez les Hydres et les Actinies? Le critère anatomique n'est pas sans valeur, bien que les vagues similitudes d'organes puissent présenter parfois des dangers. Le critère physiologique de variations individuelles dans l'adaptation, en apparence plus séduisant, n'est pourtant, dans les degrés inférieurs, pas plus sûr, car les variations des réactions peuvent être dues à des variations extérieures du milieu, ou à des variations intérieures, chez des êtres dont l'organisation se complique et par conséquent assure des différences individuelles de constitution. Ces variations, souvent délicates, dans le temps et l'espace, sont donc bien difficilement attribuables à cette espèce de choix dont parle l'auteur comme une caractéristique certaine de la conscience.

Enfin le critère auquel il attribue une grande importance, le critère finaliste de l'utilité de la conscience, apparaît, non plus seulement comme susceptible d'erreur, mais comme absurde. A moins de faire de la conscience un synonyme d'une âme directrice inclinant les esprits animaux par l'intermédiaire des mouvements de la glande pinéale, il n'y a pas d'utilité physiologique de la conscience. Un cerveau bien constitué, et fonctionnant normalement, c'est là un postulat indispensable à la science, à la psychologie, doit fournir les mêmes phénomènes, et par conséquent les mêmes réactions extérieures, qu'il y ait ou non simultanément conscience, en admettant, bien entendu, une telle hypothèse de façon toute abstraite, car il est possible qu'un cerveau fonctionnant donne naissance à des phénomènes de conscience avec autant de nécessité que des corps radio-actifs dans des conditions déterminées émettent des radiations.

Aussi, bien que, avec d'autres critères, on arrive peut-être à placer le seuil de la conscience animale au même échelon que M. Lukas, l'emploi de ses méthodes justifie-t-il une légitime défiance et sa solution métaphysique, analogique, ne mérite-t-elle provisoirement qu'une faible créance. Jamais nous n'aurons sur ce point de certitude scientifique; il est possible d'arriver à une plus grande probabilité.

Aussi peut-on vraiment considérer que l'auteur a manqué pleinement son but.

Et pourtant, il y a, dans sa conception initiale, à condition de la transposer, une vue qui ne serait pas sans fécondité; il serait utile de rechercher, non pas le seuil métaphysique de la conscience, mais le moment où les explications purement mécaniques deviennent insuffisantes, ne permettent plus la prévision des phénomènes, et doivent laisser place au langage psychologique, qui d'ailleurs reculera sans doute, au fur et à mesure des progrès de la science, devant l'interprétation physiologique. Il y a en effet un moment où l'on ne suit plus l'excitation le long de son parcours dans l'organisme jusqu'à la réaction, où des rapports simples ne lient plus les deux termes. A ce

moment, pour continuer à prévoir, on doit tenir compte des intermédiaires nerveux trop complexes, pour qu'on ne soit pas obligé de les exprimer en un langage spécial. Après les tactismes de l'amibe, on peut parler des perceptions du vers. Mais ce problème n'a rien à voir avec le problème métaphysique de l'origine de la conscience, dont la solution stricte est impossible, et dont une solution vraisemblable n'a pas été donnée par M. Lukas avec toutes les garanties que, même dans ce domaine analogique, on était en droit d'exiger.

HENRI PIÉRON.

A. Renda. — LE PASSIONI, in-12, 123 p., Torino, Bocca, 1906.

Au Congrès international de psychologie tenu à Rome en avril 1905, l'auteur du présent ouvrage faisait une communication préliminaire sur les Passions. L'auteur du présent compte-rendu faisait de même. Tous deux, sans s'être concerté et même sans se connaître, soutenaient la même thèse : nécessité de rétablir dans la psychologie des sentiments l'étude des passions qui en est totalement bannie, d'en fixer les caractères, notamment de les distinguer franchement des émotions. C'est donc avec un grand plaisir que je présente ce livre au public : sans exposer mes idées personnelles qui trouveront mieux leur place ailleurs, je me bornerai à l'analyse de ce travail court mais substantiel.

L'auteur examine d'abord les passions « comme valeurs et comme faits ». En général, elles ont toujours été considérées de deux points de vue différents : celui de leur valeur morale, celui de leur valeur pathologique. Les passions, comme tous les états de conscience, ont une valeur biologique ; elles sont des instruments biologiques ; mais on peut aussi les étudier comme faits et cette tâche incombe évidemment à la psychologie. A cet égard, la position prise par Kant, dans son *Anthropologie*, marque une nouvelle phase. Malheureusement, on a reculé depuis ; l'intellectualisme et la théorie associationiste ont beaucoup nui au progrès de la question.

La thèse de Kant, à laquelle M. Renda me fait l'honneur d'associer la mienne telle que je l'ai esquissée au Congrès de Rome, est qualifiée de *différentielle*. Elle consiste essentiellement à établir une distinction tranchée entre l'émotion d'une part et la passion d'autre part et à fixer les caractères différentiels de l'une et de l'autre. M. Renda l'accepte et soutient avec raison que les émotions et les passions sortent de deux types psychophysiques distincts. La passion n'a pas cette diffusion affective qui caractérise l'émotion ; la complexité de l'émotion est celle des faits psychiques élémentaires ; la passion se compose d'émotions différentes et quelquefois antagonistes. Exemple : la jalousie.

Cependant, cette conception différentielle ne paraît pas suffisante à notre auteur ; ses caractères ne sont pas suffisamment spécifiques ;

c'est une conception empirique, non explicative. Ce n'est qu'un pas en avant. Le but du Dr Renda c'est de la compléter. Nous indiquons tout de suite sa solution : Les passions sont des formes ou déviations du caractère.

Il faut distinguer, dit-il, dans l'activité de l'esprit deux séries de manifestations : les *événements* tels que les désirs, les sensations, les images, etc., qui sont la matière; les *états*, c'est-à-dire le tempérament, le caractère, les inclinations qui sont la forme : les uns et les autres sont composés d'états plus simples. L'étude des premiers appartient à la psychologie générale, l'étude des seconds à l'éthologie ou psychologie de l'individu, et c'est sous cette rubrique qu'il convient de ranger les passions. Elles sont des états caractéristiques, des formes de la personnalité. Toute passion est une manière constante de réagir; car il ne faut pas confondre, comme le font les littérateurs, ses manifestations transitoires avec ses réactions stables. C'est un système plein et cohérent qui, physiologiquement et psychologiquement, est adhérent à toute la personnalité. Dans son type classique, elle se superpose à la vie ordinaire; mais, dans beaucoup de cas, elle accentue les caractères psychiques fondamentaux ou même aboutit à une substitution. La lutte que les moralistes supposent entre elle et la raison n'a pas de sens pour le psychologue; cette lutte est entre des sentiments, entre deux personnalités superposées et coexistantes; c'est le début d'une désagrégation psychique, de la formation d'une double personnalité (p. 53).

La passion étant donc un état spécial de la personnalité, doit-elle être considérée comme normale ou anormale? L'auteur soutient la thèse pathologique.

Il n'y a pas de critérium unique ni simple pour distinguer le normal de l'anormal : ni la douleur, ni l'incohérence, ni l'utilité ou l'inutilité : le moins mauvais serait encore ce que Duprat appelle l'instabilité mentale. Notre auteur emploiera donc un critérium complexe.

La personnalité est un système de réactions qui sont des instruments téléologiques à un triple point de vue : d'utilité ou de nuisance, de leur adaptation au monde extérieur, de leurs rapports aux lois générales qui régissent les faits de conscience. Il faut accepter le point de vue téléologique comme fait. Les efforts non adaptés ou disproportionnés à l'excitation, les intégrations fausses ou illusoires de la sensation sont les signes d'un état anormal, quand elles ne sont pas accidentelles. De plus, la conscience normale suppose trois choses : des processus psychiques constituant une unité individuelle, un état de changement perpétuel, enfin l'obéissance à un principe de choix.

Or, si l'on applique ces divers critériums aux passions, en se demandant si elles sont utiles ou nuisibles, on voit que si, dans beaucoup de cas, elles ont une utilité incontestable pour la société, il n'en est pas de même pour l'individu : un déséquilibre ou un déficit sont toujours une source de douleur. L'auteur donne de bons exemples à

l'appui (p. 67 suiv.). La passion exprime une nouvelle personnalité qui se révèle principalement par deux altérations : celle des associations, celle du choix qui devient un mécanisme agissant dans une direction unique.

En résumé : manque d'utilité, altération des faits psychiques et des principaux processus, manifestations morbides concomitantes, maladies organiques et mentales qui souvent en sont la fin, tout cela prouve que nous nous trouvons en face d'une manifestation morbide (p. 86).

Ceci posé, le Dr Renda consacre le chapitre suivant aux Passions comme équivalents psychopathiques. Il faut, dans notre sujet, distinguer trois groupes de faits : 1° les moments passionnels, qui sont de simples poussées d'amour, d'ambition, etc., qui ne durent pas, ne constituent pas plus une passion qu'un accès de peur isolé ne constitue une phobie; 2° les psychopathies passionnelles, c'est-à-dire les troubles psychiques qui prennent la physionomie d'un fait passionnel exagéré. Exemples : la folie jalouse comme excès de jalousie, la vengeance criminelle issue de la haine, la kleptomanie comme résultat de la passion de collectionner, etc.; 3° les passions au sens vrai et propre; elles ont un degré qui n'est pas atteint dans le premier cas et qui est dépassé dans le second. Pour les comprendre la psychologie ne doit pas étudier seulement l'individu, mais l'hérédité et surtout l'hérédité dans la famille. Le Dr Renda montre par des exemples l'alternance entre des manifestations de dégénérescence et d'individualités passionnelles. Il y a un rapport spécial entre des maladies spéciales de l'esprit et des passions spéciales. Les passions sont souvent les signes prodromiques de profondes altérations de la personnalité normale qui se manifesteront à une autre génération; elles apparaissent comme des « formes de passage », des cas d'hétéromorphie héréditaire. Elles occupent la zone intermédiaire entre la santé et la maladie qui a été signalée par tant d'auteurs (Maudsley, Morel, etc.) et sont plus aptes que tout autre fait à révéler les phases de transition du normal à l'anormal.

« Prises en elles-mêmes, les passions sont des équivalents psychopathiques. La conception implicitement contenue dans la théorie des équivalents épileptiques (Samt, Lombroso), si féconde en résultats pour la connaissance de beaucoup de faits morbides, doit s'étendre du champ de l'épilepsie à toute l'activité pathologique de l'esprit humain. On sait que les équivalents épileptiques sont des troubles profonds de la conscience qui, comme préludes d'un accès proprement dit, souvent se substituent à lui, sans produire de troubles moteurs, vasomoteurs, etc. C'est une réduction dans la sphère psychique du cadre clinique de l'épilepsie et comme une atténuation des phénomènes qu'elle présente. Les passions sont pour les psychopathies ce que les équivalents psychiques sont pour l'épilepsie. Elles sont des préludes ou des substituts, soit dans l'individu, soit dans le processus hérédi-

taire, des formes morbides classiques : elles en présentent les formes atténuées et ont toutefois la même issue » (p. 101). « L'état passionnel peut donc, selon nous, être considéré comme un équivalent psychopathique en un double sens : générique en tant que toute passion est le prélude ou le substitut d'un état psychopathique quelconque; spécifique en tant que des formes passionnelles déterminées, par exemple la jalousie, sont le prélude de formes psychopathiques déterminées, par exemple la mélancolie ou la manie des persécutions » (p. 102).

Dans un dernier chapitre, l'auteur, après un court historique des classifications, nous donne la sienne, mais à titre d'essai et sans se dissimuler les difficultés de cette tâche. Il la déduit de la personnalité normale et admet trois groupes : 1° Les passions *constitutionnelles* qui sont l'expression originelle de la personnalité; ce sont les plus tempérées et les plus chroniques : l'ambition, l'avarice. 2° Les passions *antagonistes*; elles ne détruisent pas la personnalité normale, mais se superposent à elle et donnent naissance à ce conflit classique du sentiment qui est le propre des états passionnels : l'amour, le jeu. 3° Les passions *substitutives* où la personnalité préexistante subit une substitution totale, si même elle n'est pas détruite : le fanatisme sous toutes ses formes. Enfin ces classes peuvent être subdivisées d'après les caractères psychophysiologiques des passions en trois groupes : expansives, dépressives et mixtes.

On peut voir par cette courte analyse où nous avons négligé beaucoup de détails que le livre de M. Renda est un travail très méritoire sur un sujet délaissé. Etant d'accord avec lui sur presque tous les points, notre rôle de critique sera presque nul. Il y a cependant lieu d'insister sur quelques points capitaux.

M. Renda croit trouver la vraie marque spécifique des passions dans leur réduction au caractère. La légitimité de cette réduction est évidente pour quiconque a étudié la question. Pour notre part, nous avons appelé la passion vraie un *caractère partiel*. De plus, on pourrait citer des Traités du caractère dont les auteurs, entraînés par la logique et faute de bien circonscrire leur sujet, dérivent naturellement sur cette pente et nous donnent finalement un essai sur les passions.

Mais cette réduction n'est qu'un premier pas. L'altération du caractère, nous l'avons vu, est « un équivalent psychopathique ». Les passages traduits plus haut ont, je l'espère, fait bien comprendre la thèse de M. Renda. Cette théorie me parait séduisante, et pour ma part je l'accepterais volontiers; mais il resterait à vérifier si elle est applicable à *toutes* les passions. Pourrait-on pour chacune d'elles trouver un équivalent psychopathique; en termes plus simples, une maladie mentale avec laquelle elle est intimement apparentée? Est-il bien sûr, par exemple, que l'avarice est une forme mitigée de la kleptomanie et que « l'amour ressemble à une folie d'exaltation sans contours nosolo-

giques précis » (p. 100). Entre telle passion et son équivalent morbide (supposé) y a-t-il toujours identité fondamentale et essentielle de nature ou simplement beaucoup d'analogies? Ce problème, fort difficile, nécessiterait un long examen.

M. Renda reproche à ceux qui ont essayé de déterminer les caractères spécifiques de la passion de n'avoir réussi qu'à demi. On peut l'accorder. Pourtant, on ne peut nier que l'existence de l'idée fixe, la durée et l'intensité sont des marques objectives que l'observation de tous peut constater. D'autre part, comme il le dit avec raison et à plusieurs reprises, les passions considérées comme équivalents d'états franchement morbides sont des « formes de passage ». Or, une forme de passages peut-elle servir comme caractère spécifique? L'assertion est au moins discutable. Mais il faut reconnaître que la théorie de M. Renda fait mieux que fixer des caractères; elle vise plus haut et va plus loin; car ce qu'il a essayé de déterminer, c'est moins les marques de la passion, opposée à l'émotion, que sa *nature* intime.

Th. Ribot.

III. — Varia.

Julius Bahnsen. — Wie ich wurde, was ich ward, Ed. par Rudolf Louis, München et Leipzig, G. Müller, 1905.

Voici vingt ans déjà, je me trouvais logé, dans un village du pays rhénan, au premier étage d'une maison dont la propre sœur de Julius Bahnsen occupait le rez-de-chaussée. J'apprends d'elle la publication d'une œuvre posthume de son frère, et j'ai motif d'y prendre doublement intérêt, cette publication ayant été confiée aux soins d'un écrivain distingué, esthéticien et musicien, M. Rudolf Louis, qui poursuivait depuis ses années d'école la pensée de ramener l'attention sur les ouvrages et la personne du regretté philosophe.

Le volume qui nous est offert aujourd'hui comprend une manière d'antobiographie inédite, qui a donné au volume son titre même, cinq essais sur différents sujets, quatre petites pièces de vers. Il s'ouvre par une large introduction où M. R. Louis expose les raisons de son entreprise et renseigne utilement le lecteur sur la vie et le caractère de Bahnsen, sur ses relations d'amitié, sur ses critiques. Je n'en peux retenir ici que les indications qui me semblent le plus propres à éclairer la philosophie de l'homme à qui nous devons ces ouvrages significatifs, *Le Tragique comme loi du monde*, *Contributions à la Caractérologie*, *Essai de dialectique réelle*, *Bréviaire du pessimiste*[1].

Une enfance dont les joies furent bientôt gâtées par les duretés

1. V. la liste complète des écrits de Bahnsen dans l'Introduction.

d'une marâtre, en dépit des grandes qualités du père, une jeunesse difficile, la perte d'une femme aimée après une année de mariage, un second mariage malheureux suivi d'une séparation, les misères d'une humble fonction pédagogique au fond de la Poméranie, la méconnaissance de ses ouvrages et les injustes traitements qu'ils lui valurent, c'est déjà de quoi justifier l'amertume d'un homme que son tempérament nerveux et son impatience de toute dépendance faisaient de plus impressionnable à l'excès. Son pessimisme de sentiment devait le conduire à un pessimisme de raisonnement. Les leçons de Schopenhauer trouvaient en lui une terre d'élection, préparée encore par le scepticisme critique qui régnait alors — vers le milieu du dernier siècle[1] — sur les ruines du dogme chrétien et de l'hégélianisme.

En revanche, nous trouvons en Bahnsen une nature combative, résistante, un caractère droit de vieil Allemand, une intelligence hardie, et ces qualités personnelles expliquent assez les conclusions pratiques auxquelles nous allons voir aboutir sa doctrine particulière.

Dans le sentiment qu'il a du néant des choses, Bahnsen s'établit, à l'exemple de Schopenhauer, sur la métaphysique de la volonté; mais il s'applique à découvrir la contradiction dans la volonté même. Il lui fallait pour cela, écrit M. R. Louis, reprendre la partie dialectique de l'œuvre du maître, c'est-à-dire partir d'une synthèse des doctrines de Hegel et de Schopenhauer, synthèse dans laquelle la Volonté de celui-ci resterait bien la « chose en soi », mais l'unité de la volonté serait niée, en même temps que la dialectique de Hegel serait acceptée, mais la raison (Vernunft) rejetée en tant qu'essence du monde.

E. de Hartmann, deux ans après que la *Charakterologie* de Bahnsen eut paru, tenta pareillement de concilier Hegel avec Schopenhauer. Conciliation purement verbale, car il admettait que la chose en soi est à la fois la Volonté de l'un et l'Idée de l'autre, c'est-à-dire raison et déraison tout ensemble. Des points de contact n'en existaient pas moins entre ces deux essais. Les deux philosophes entrèrent en relation, puis ils se brouillèrent : il y avait entre eux incompatibilité de nature[2].

Hartmann était philosophe par la tête, Bahnsen par les entrailles. Affaire du cerveau pour l'un, le pessimisme était pour l'autre affaire du cœur. La pensée et les écrits de Bahnsen, nous dit justement son historien, restent jusqu'au bout l'acte même de son caractère moral. Ce qu'il y a d'important dans son œuvre, ce ne sont pas précisément

1. Né dans le Holstein en 1830, Bahnsen est mort en 1881.

2. On me permettra de rappeler ici l'article que je publiai jadis dans la *Revue philosophique* (juin 1885), sous le titre de *La Philosophie de la Rédemption d'après un pessimiste*, au sujet de Mainlænder, dont je m'étonne de ne pas rencontrer le nom dans ce volume. Mainlænder étant mort en mars 1876, Bahnsen a dû connaître les écrits de cet autre disciple de Schopenhauer, non moins sévère que lui envers de Hartmann. L'article auquel je renvoie le lecteur aiderait, je crois, à mieux comprendre Bahnsen lui-même, que j'y mentionne d'ailleurs.

les théories, puisque toute théorie passe, — M. R. Louis a sur ce sujet une belle page, — mais sa conception personnelle de la vie. Et la vue de Bahnsen est ferme et forte : il ne croit pas à la possibilité d'acquérir une connaissance du monde qui nous puisse satisfaire; la métaphysique, selon lui, est condamnée à manquer toujours le but, à cause de la contradiction inhérente à l'essence même du vouloir qui est le fond de tout être. Pessimiste conséquent, il n'accepte la croyance en aucune sorte de rédemption; il ne voit pas d'apaisement possible pour la volonté de vivre, condamnée à l'éternelle infélicité. En revanche, il affirme héroïquement la vie, la nécessité de vivre et de lutter, qui n'est pas sans joie passagère, et son pessimisme, si original en ce point, ne se distingue de l'optimisme d'un Nietzsche que par le défaut de confiance en une victoire définitive. Il ne conclut pas au quiétisme, ni à la désespérance, mais à l'action; il s'élève avec éloquence contre tout pessimisme hypocrite qui sert de manteau à la lâcheté (p. 165); il trouve plutôt dans sa doctrine un solide bouclier contre les déceptions de la vie où sombre souvent un optimisme léger (p. 177). Et d'ailleurs, ajoute-t-il (p. 178), « comment faire le pessimisme responsable du mal qu'il se borne, en tant que théorie, à dénoncer? On oublie que ce n'est pas la doctrine qui décide du caractère, mais le caractère qui tire du savoir des forces pour la pratique. En tant que facteur purement intellectuel, le pessimisme s'accorde aussi bien avec la volonté la plus noble qu'avec la plus vulgaire, il n'est pas ce qui produit l'une ou l'autre. »

L'homme se montre aussi entièrement que le philosophe dans tous les ouvrages de Bahnsen. Son autobiographie — *Comment je me suis fait, ce que je me suis fait* — achève pourtant et précise le portrait, bien vivant aussi dans les trois morceaux qui suivent, *Au ban de l'énigmatique*, *Le nihilisme subjectif*, *Pour l'intelligence du pessimisme d'aujourd'hui*. Bahnsen y apparaît, malgré certaines aspérités, comme une nature sympathique. Il y a du génie en lui, et des qualités d'écrivain de premier ordre, ayant de la spontanéité, de l'imprévu. Son tempérament de métaphysicien, qui demande tout à l'intuition et méprise les détours de ce qu'il appelle le « brimborion académique », s'allie à l'observation pénétrante des faits et des individus. On lira avec intérêt, par exemple, la peinture qu'il fait du régime prussien dans son chapitre : *Exil und preussischer Dienst*[1]. Aux psychologues je recommande particulièrement les pages sur sa manière de travailler, *Meine Arbeitsweise*. C'est d'ailleurs une mine riche que ce volume pour l'étude du *caractère*.

Bahnsen repoussait dédaigneusement la méthode illusoire qui consiste à faire le bilan des biens et des maux : on s'est amusé quelque temps à ce jeu-là. C'est au noyau même des choses, répétait-il, qu'il

1. V. la page 9 de l'Introduction au sujet de ce que les Allemands de bonne tradition nomment le *Berolinismus*.

faut chercher le caractère de la vie. Il lui parut, en reprenant l'étude des drames de Shakespeare commencée avec Vischer à Tübingen, que ce grand poète avait su découvrir et rendre tragiquement la fatalité des insolubles conflits. De là l'essai sur « le monde des femmes de Shakespeare », essai qui fut remarqué en Allemagne lors de sa publication dans le *Litteraturblatt* de Edlinger, et qui est en effet très remarquable. Je m'abstiendrai pourtant de m'y arrêter, ne pouvant m'engager ici dans la critique littéraire, et je me borne à le signaler en même temps que les « esquisses caractérographiques », sur lesquelles se ferme ce volume. La première de ces esquisses, *les neutres de la philosophie*, mériterait d'ailleurs notre attention : satire mordante, menée au pas de charge, contre l'abstention superbe du sceptique et du positiviste.

Un portrait reproduit d'une photographie orne le volume. Je connaissais déjà ce portrait, une figure un peu inquiétante au premier abord, où se lisent en traits marqués l'anxiété du savoir, la souffrance morale, la résolution. Il vous attire dès qu'on l'a plus longuement considéré. Bahnsen était de ces hommes qui méritent de n'être pas oubliés. Et comme il demeura toujours fidèle à Schopenhauer, même après qu'il l'eut connu personnellement, M. R. Louis a tenu à son tour la promesse qu'il s'était faite, voici quinze ans passés, d'apporter son tribut d'hommage à un penseur dont il ne suit pas la doctrine, mais dont les écrits sont restés à ses yeux une œuvre instructive et franchement personnelle. LUCIEN ARRÉAT.

Andrea Dalleggio. — BEITRAEGE ZUR PSYCHOLOGIE J.-J. ROUSSEAU'S MIT BESONDERES BERUECKSICHTIGUNG DES GEFÜHLSLEBEN. Jena, Neuenbahn, 1902.

Ce travail de M. Dalleggio étant une thèse pour le doctorat, nous ne lui reprocherons pas trop sévèrement d'être un peu resserré et de manquer ici et là de quelques développements qui sembleraient nécessaires. La matière en est d'ailleurs clairement distribuée sous ces quatre titres : *Le corps et l'âme*; *Psychologie de la connaissance*; *Psychologie du sentiment*; *Psychologie de la volonté*. Des citations variées et précieuses, témoignant de beaucoup de lectures, en appuient et enrichissent le texte. Les conclusions, enfin, telles qu'on les trouve aux pages 34, 62 et 72, sont justes, simplement présentées, et M. Dalleggio a bien vu la qualité propre de Rousseau, qui est d'avoir animé de la vie du sentiment les divers sujets traités par lui. Il y aurait eu même, je pense, une page intéressante à écrire sur les personnages de *La Nouvelle Héloïse*, comme représentatifs des tendances psychologiques du célèbre auteur. Un avis encore : que M. Dalleggio prenne soin de ponctuer et de transcrire plus correctement ses citations. L. ARRÉAT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXIII.

A. Meinong. *Remarques sur le corps des couleurs et la loi du mélange.* — Ce travail se rapporte à un sujet qui est étudié d'une façon plus ample dans une collection d'études publiées par Meinong et ses élèves sous le titre de *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie.* J'analyserai le tout ensemble.

O. Rosenbach. *Le tictac de la montre au point de vue de l'acoustique et de la physiologie du langage.* — En observant sur une horloge, ou sur un régulateur, les mouvements du balancier, R. s'est rendu compte que le son *tic* se produit au moment où le balancier atteint le point le plus élevé à droite, et le son *tac* correspond au mouvement vers la gauche. La raison en est que, la roue tournant dans le même sens que les aiguilles, le choc de l'ancre contre les dents se fait dans des conditions différentes suivant qu'il a lieu à droite ou à gauche : dans un cas, les deux forces opposées agissent directement l'une sur l'autre; dans l'autre, elles agissent sous un angle aigu. Cette interprétation est vérifiée par l'observation des rares horloges dans lesquelles le choc de droite et celui de gauche se produisent dans les mêmes conditions : les deux sons sont alors semblables. — Le son *tic* est plus grave que le son *tac*, il est aussi plus bref. Dans ces conditions, on peut se demander pourquoi c'est le son tic qui est accentué et pourquoi l'on désigne la suite des deux sons sous le nom de *tictac* et non pas sous celui de *tactic.* Dans les onomatopées du même genre, c'est toujours la syllabe en *i* qui est placée la première (mic-mac, pif-paff, clic-clac, etc.), et le même fait se produit en français et en anglais aussi bien qu'en allemand. Cette généralité du fait prouve qu'il n'est pas dû au hasard. L'accent tonique principal se place en allemand sur la syllabe radicale, mais ici il n'y a pas de syllabe radicale : il faut donc croire que la syllabe en *i* possède pour la conscience une valeur plus grande, à la façon des racines, et cela paraît tenir à ce qu'elle produit un grand effet acoustique pour une faible dépense de forces. C'est une loi générale de commodité ou de facilité qui expliquerait ainsi la formation des onomatopées de ce genre.

Th. Ziehen. *Explications sur la théorie de la connaissance.* — Suite d'un travail dont la première partie a paru dans la même revue (t. XXVII). Z. examine maintenant le « réalisme naïf » de Schuppe.

E. A. Mc C. Gamble et M. W. Calkins. *Sur le rôle des images verbales dans la distinction qualitative d'excitations successives.* —

Lehmann a soutenu (*Phil. Stud.*, V) que les images verbales jouent un rôle important dans la distinction et l'identification des qualités sensibles. Le présent travail rapporte des expériences instituées pour contrôler cette hypothèse et faites sur les perceptions visuelles et olfactives. On présente aux sujets une série de nuances de gris, ou de nuances de couleurs, ou encore un groupe d'odeurs ayant quelques ressemblances entre elles. Parmi ces séries, les unes sont accompagnées de noms (comme très clair, clair, etc., pour les couleurs), les autres ne le sont pas. On fait ensuite comparer une de ces excitations avec celle qui en est la plus rapprochée dans la même série (le sujet doit alors faire la distinction), ou avec une autre exactement semblable (le sujet doit dans ce cas reconnaître l'identité). On compte les réponses et l'on établit le pourcentage des cas vrais. Résultat : ce pourcentage n'est pas beaucoup plus élevé avec les noms que sans noms, et même il l'est quelquefois moins, c'est-à-dire que les expériences sont contraires à l'hypothèse de Lehmann.

E. P. Braunstein. *Contribution à la théorie des excitations intermittentes exercées sur la rétine saine et sur la rétine malade.* — Deux articles, une bibliographie de la question, et des expériences destinées à déterminer la fréquence des intermittences pour laquelle s'opère la fusion des excitations. Les résultats, outre les points secondaires, sont favorables à la théorie de Kries.

Max Meyer. *Sur la théorie de la musique japonaise.*

E. Riter von Oppolzer. *Eléments d'une théorie des couleurs.* — Suite d'un travail commencé dans le tome XXIX.

H. Frey. *Nouvelles recherches sur la conduction du son dans le crâne.* — Voir les premières recherches dans la même revue, t. XXVIII, puis celle d'Iwanoff sur le même sujet dans le tome XXXI. — F. constate que les résultats obtenus par Iwanoff concordent avec les siens pour les parties principales et il étend ses recherches au cas où la propagation du son ne se fait plus par la pyramide. Le diapason étant fixé à l'occiput, l'on observe la plus grande intensité sur le front, en un point diamétralement opposé : le rôle des pyramides dans la propagation du son n'est donc pas essentiel. Il est à présumer que cette transmission du son par le crâne se produit aussi chez le vivant.

H. Zwaardemaker. *La sensibilité de l'oreille.* — Calculs et considérations sur la quantité d'énergie nécessaire pour provoquer une sensation auditive aux différents degrés de l'échelle des sons, spécialement aux limites perceptibles.

F. Kiesow. *Sur la psychophysiologie de la cavité buccale.* — K. a montré (*Phil. Stud.*, XIV) qu'il existe sur la muqueuse des joues une région étendue insensible à la douleur, mais sensible à la pression et à la température. Wundt (*Physiol. psychol.*, 5e éd.) exprime l'opinion que les sensations de pression dont il s'agit proviennent de ce que la pression exercée sur la muqueuse se transmet jusqu'aux organes sensibles de la surface extérieure. K. avait au contraire conclu que

ces sensations ont leurs organes dans la muqueuse elle-même. L'examen histologique de la région en question fournirait sans doute la solution du problème; mais, en attendant, K. rappelle des résultats de ses expériences antérieures et indique ceux de quelques expériences nouvelles : sa conclusion est qu'il existe bien dans la muqueuse des joues, et dans les régions insensibles à la douleur, des organes tactiles. D'ailleurs, il existe aussi dans la bouche des régions qui sont sensibles à la douleur et ne le sont pas au toucher. Les organes des sensations douloureuses sont donc distincts de ceux du toucher. — Sur la nature des organes tactiles, K. émet une hypothèse nouvelle en s'appuyant sur des observations de plusieurs anatomistes italiens, notamment de Fusari : les corpuscules du tact et la couronne nerveuse des poils ne sont pas les seuls organes tactiles de l'homme; il faut y ajouter les organes terminaux (*Endkolbe*) de Krause et des « flocons » nerveux qui se trouvent dans les papilles (*Fiocchetti papillari*) et dont Fusari a reconnu la nature sensitive.

F. Kiesow. *Sur la question de la vitesse de propagation de l'impression dans les nerfs sensitifs de l'homme.* — Mesures faites par une méthode nouvelle. Avec des sujets très exercés aux expériences sur les temps de réaction, K. produit des sensations tactiles, au moyen de l'excitateur à cheveu, sur des points tactiles situés, l'un sur la partie supérieure, l'autre sur la partie inférieure du bras, et mesure les temps de réaction pour les deux cas. Il a fait des mesures analogues en choisissant un point sensible au bas de la jambe et un autre sur la cuisse. La différence entre le temps moyen de réaction pour le point le plus éloigné et pour le point le plus rapproché du cerveau permet de mesurer la vitesse de conduction nerveuse, en supposant que le nerf sensitif suit approximativement une ligne droite. Les expériences ont été faites avec les répétitions et les contrôles nécessaires et paraissent tout à fait satisfaisantes. La vitesse moyenne serait pour le bras d'un peu plus de 30 mètres, avec une oscillation des valeurs particulières de 25 à 35 mètres, — et, pour la jambe, de 33 mètres environ, avec oscillation de 28 à 38 mètres.

F. Kiesow. *Contribution à la question des temps de réaction des sensations gustatives.* — Expériences pour lesquelles K. a servi de sujet. On a employé les quatre saveurs principales en les appliquant avec un pinceau sur le bout de la langue; le sujet savait quelle excitation allait être appliquée et réagissait dès que la sensation gustative entrait dans la conscience. Voici les résultats numériques :

SUBSTANCE SAPIDE	MOYENNE ARITHM.	VARIATION MOYENNE
Sel de cuisine (concentré).........	307,66 σ	43,32
Sucre (50 p. 100)..................	446,18 σ	22,99
Acide chlorhydrique (0,4 p. 100)...	536,06 σ	75,91
Sulfate de quinine (concentré).....	1 081,94 σ	138,79

Ces temps de réaction sont beaucoup plus considérables que ceux qu'avaient obtenus von Vintschgau et Hönigschmied (dans Hermann's

Handbuch der Physiologie). Mais les remarques critiques de K. portent à croire que ses valeurs sont les vraies. — D'autre part, le rôle de sujet dans ces expériences est difficile à remplir; il demande, non seulement beaucoup d'exercice, mais aussi une attention fatigante. La seule réaction qui soit possible est la réaction sensorielle.

FOUCAULT.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

M. FOUCAULT. — *Le Rêve; études et observations*. In-8°, Paris, F. Alcan.

PRAT. — *Le caractère empirique et la personnalité*. In-8°, Paris, F. Alcan.

W. JAMES. — *L'expérience religieuse*, trad. française. In-8°, Paris, F. Alcan.

G. MILHAUD. — *Etudes sur la pensée scientifique chez les Grecs et chez les modernes*. In-8°, Paris, Lecène-Oudin.

LORIA. — *La morphologie sociale*. In-8°, Bruxelles, Larcier.

MADORY. — *Le Droit des femmes au travail*. In-12, Paris, Giard.

PETRUCCI. — *Les Origines naturelles de la propriété*. In-4°, Bruxelles, Institut Solvay.

REVEL. — *Le hasard, sa loi et ses conséquences*. In-8°, Paris, Chacornac.

L. COUTURAT. — *Les principes des mathématiques*. In-8°, Paris, F. Alcan.

SALOMON. — *L'esprit du temps*. In-12. Paris, Perrin.

BROTHEREN. — *Kants Philosophie der Geschichte*. In-8°, Helsingfors.

B. BAUCH. — *Luther and Kant*. In-8°, Berlin, Reuther et Reichard.

SALVADORI. — *Das Naturrecht und des Entwicklungsgedanke*. In-8°, Leipzig, Dieterich.

GLAWE. — *Die Religion F. Schlegel's*. In-8°, Berlin, Trowitzsch.

HEYMANS. — *Die Gesetze und Elemente der wissenschaftlichen Denkene*. 2te Auflage. In-8°, Leipzig, Barth.

BISCHOFF. — *Masonia : ein Blick in eine andere Welt*. In-8°, Leipzig, Hesse.

ZIEHEN. — *Leifaden der physiologischen Psychologie*. 7te Auflage. Fischer, Iéna.

G. MICONI. — *Note per una poetica storica del Romantismo*. In-12, Milano.

P. ROMANO. — *La psicologia pedagogica*. In-12, Torino, Bocca.

LANZA. — *L'umanesimo nel diritto penale*. In-8°, Palermo, Reber.

GRASSI BERTAZZI. — *Coscienza ed incoscienza nella psicologia platonica*. In-8°, Messina.

CORISTIA. — *La Politica di Grimm e gli Enciclopedisti*. In-8°, Torino, Bocca.

FARIAS BRITO. — *Finalidade do mundo*. In-8°, Paras, Tavares.

ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ. — Φυσιολογίκη 'Αισθητίκη. In-8°, Athènes.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] — Puyôo-Bayonne-Dax, ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau[1] — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).
Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La ompagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1481-05.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE N° 3 MARS 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e
—
1906

363

AVIS

Avec le présent numéro est expédiée gratuitement à tous nos abonnés la table générale des matières des années 1896 à 1905 inclus. Elle est mise *en vente au prix* de 3 francs.

LE MENSONGE DU MONDE[1]

En nous comme en dehors de nous, dans le monde physique, dans le monde de la vie, dans le monde psychique, dans le monde social, tout se meut, tout agit, et à certains égards tout change et se transforme. Rien ne reste en repos, rien ne subsiste immuablement identique. Ce qui est, agit; ce qui est, est effet; ce qui est, est cause. L'être, l'action, le changement sont des termes synonymes.

Quelles sont les formes générales de ces transformations, quelle en est la nature, quel en est le sens, quelle en est la tendance, où peuvent-elles aboutir? ce sont là les questions les plus générales que nous pouvons nous poser, et celles dont la solution — toujours assez hypothétique — constitue un système de philosophie. Ce sont celles que je voudrais examiner ici brièvement.

I. — La loi de systématisation.

§ 1

La première grande loi de l'existence, c'est la loi de systématisation. Tout ce qui existe forme un système, une harmonie d'éléments dont les activités convergent. Je ne veux pas dire que l'ensemble du monde forme un système, mais que le monde est composé de systèmes, d'éléments qui sont eux-mêmes des touts harmonisés. Quant à l'ensemble du monde, autant que nous en pouvons juger, il est au contraire assez incohérent. Les systèmes que nous pouvons constater s'échelonnent dans une série ascendante qui va des atomes, — s'ils sont eux-mêmes des touts composés, comme on

1. Je voudrai exposer ici, avant de les développer et de les justifier davantage, un certain nombre d'idées générales. Ces idées doivent inspirer une série de livres. Les personnes que cela intéresse pourront remarquer que plusieurs d'entre elles apparaissent déjà depuis une dizaine d'années, mais sans être dégagées et considérées pour elles-mêmes dans mes ouvrages. Elles complètent, en en transformant l'apparence et, à certains égards, le sens, la théorie philosophique que j'avais indiquée dans *l'Activité mentale* il y a seize ans. Il m'a paru opportun de les présenter ici, pour plus de précision et de clarté, sous une forme presque schématique.

est porté à croire, — jusqu'aux ensembles sociaux, en passant par les molécules, les cristaux, les organismes. Au-dessus des sociétés nous ne trouvons plus rien. Il est possible que l'univers finisse par être relativement systématisé. Il ne paraît guère l'être encore et il nous semble plutôt une poussière de systèmes d'espèces diverses, plus ou moins compliqués eux-mêmes, et parfois arrangés çà et là en des systèmes plus vastes, comme les sociétés humaines qui combinent des systèmes psychiques, biologiques, chimiques et physiques.

§ 2

Parmi les systèmes on peut considérer deux grandes classes : ceux dont la systématisation est faite, ils sont arrivés à l'équilibre stable ; ceux dont la systématisation se fait ou se défait. Ce sont ces derniers qui présentent les phénomènes de l'évolution et de la dissolution. Il n'y a pas de distinction absolue entre ces deux classes et généralement la première paraît être l'aboutissant de la seconde, mais elle y ramène aussi. Nous voyons aussi ordinairement l'équilibre suivre une évolution plus ou moins longue, ou même résulter d'une dissolution (ce qui paraît, par exemple, le cas de certains parasites). Mais nous voyons aussi un certain équilibre devenir le point de départ d'une évolution nouvelle ou être suivi d'une dissolution. C'est que l'équilibre est toujours à quelque degré instable, soit qu'il contienne en lui-même des causes de destruction qui résultent des rapports de ses éléments, soit que les circonstances extérieures l'amènent à se transformer.

Nous trouvons des états d'équilibre relativement stable dans les atomes, les molécules, les cristaux, les espèces animales, certains peuples comme la Chine, par exemple, ou nos nations européennes à une certaine époque de leur développement. Nous trouvons des états instables et des évolutions dans la naissance et le développement des êtres vivants.

Et nous voyons comment les différentes formes de systèmes s'entremêlent et de combien de mouvements résulte un équilibre. Un peuple dont l'état général ne se transforme guère, comme la Chine, qui en est l'exemple classique, suppose des millions d'évolutions individuelles. La fixité relative d'une espèce animale suppose l'évolution et la dissolution d'une innombrable quantité d'individus. L'équilibre de la molécule est sans doute la combinaison de mouvements et de tendances imperceptibles, et les belles recherches de M. Le Bon nous donnent une idée de la complexité singulière de l'atome matériel et des énergies qui s'y équilibrent.

Aussi n'est-il pas surprenant que les formes diverses de l'équilibre se rattachent les unes aux autres et se modifient. Et nous voyons ainsi l'équilibre de la molécule être le point de départ de la formation d'un système plus compliqué, d'une combinaison chimique supérieure, ou l'équilibre de l'espèce, sous certaines influences extérieures ou internes, faire place à une transformation. C'est ainsi encore que l'équilibre d'une nation peut préparer une association de peuples où, au contraire, une régression vers un état plus simple.

§ 3

L'équilibre stable paraît ainsi se réduire à une sorte de système d'évolutions régulières, périodiques et régulièrement ordonnées. C'est donc en somme l'action, le changement, l'évolution que nous retrouvons au fond de tout, en des agencements très variés, quand nous y regardons de près. Seulement quelques-unes de ces évolutions sont déjà organisées, elles se répètent depuis un temps plus ou moins long; d'autres, au contraire, s'effectuent pour la première fois, avec des tâtonnements, des troubles, des retours partiels et des complications incohérentes dont les autres sont débarrassées. Et tandis que l'évolution biologique des individus paraît être du premier genre, l'évolution psychologique et sociale de l'humanité en général est du second.

Mais toujours l'évolution apparaît comme une systématisation qui s'effectue et, par conséquent, comme un « progrès ». Il y a quelques années, on s'est plu à opposer l'idée d'évolution à celle de progrès et de finalité, et à caractériser l'évolution par des caractères d'apparence indifférente. Il est possible que certains de ces caractères se retrouvent en effet, plus ou moins communément, dans les évolutions, mais c'est qu'alors ils sont une caractéristique plus ou moins essentielle du progrès. L'évolution, dans les atomes, dans les systèmes stellaires, dans les phénomènes biologiques ou sociaux, c'est toujours une augmentation de la systématisation et de la finalité.

Bien entendu il faut éviter une double confusion qui n'est que trop fréquente, et, quand il s'agit de finalité, ne pas entendre qu'il s'agit d'une finalité réalisée par un créateur quelconque, ni d'une finalité par rapport à l'homme. La finalité n'est que la coordination des phénomènes, leur coopération, leur convergence vers une même action ou un même ensemble d'actions. Il faut la considérer comme immanente, et comme ne s'appliquant qu'à l'objet qui la réalise. Le progrès d'un organisme, c'est l'augmentation de finalité

dans cet organisme soit par l'accroissement de ses éléments, soit par l'harmonie croissante de leurs relations, soit par l'élimination des éléments ou des rapports qui contredisent la vie de l'ensemble. Mais cette finalité ne doit être envisagée que dans cet organisme même et pour lui, non dans ses rapports avec d'autres. Et s'il y avait une harmonie de l'ensemble des choses, ce serait une finalité de même ordre que celle-là, plus générale seulement.

Vouloir séparer l'évolution du progrès, c'est se résigner à ne faire aucune différence entre l'évolution et une série de changements quelconques, c'est enlever à l'évolution tout son sens, c'est même se réduire à ne pouvoir la distinguer de la dissolution.

§ 4

La loi de systématisation est double. Ses deux formules s'appliquent chacune à l'une des grandes catégories de systèmes que nous avons entrevues. La loi de la systématisation qui se fait, c'est qu'elle tend à se perfectionner, et la loi de la systématisation faite, c'est qu'elle tend à se conserver. Les atomes et les molécules nous montrent déjà la réalisation de ces deux lois, les cristaux aussi, mais c'est dans le monde organique, dans le monde psychologique et dans le monde social que nous voyons le plus aisément leurs applications. J'y ai assez insisté déjà, et à plusieurs reprises, pour ne pas y revenir longuement ici.

Nous reconnaissons encore ici le caractère relatif de l'équilibre. Un atome tend à se conserver, il forme un équilibre stable, très stable même à bien des égards, puisque la dissociation en a longtemps passé pour impossible. Mais cet équilibre n'est pas parfait et si l'occasion s'en présente, il formera des combinaisons plus compliquées, et qui, assez stables elles-mêmes, pourront s'engager encore en des systèmes supérieurs. Inversement un équilibre psychologique que nous reconnaissons comme très imparfait, et dont nous comprenons la tendance, peut se contenter de se conserver ou de se produire périodiquement s'il ne trouve pas les moyens de se développer selon ses aspirations.

Comme aucun équilibre en ce monde ne semble parfait et définitif, nous pourrons considérer tous les systèmes comme tendant, chacun selon sa nature propre, vers des systèmes supérieurs. Et en effet les virtualités d'un atome d'hydrogène ne sont pas celles d'un atome de carbone, pas plus que les virtualités d'un poisson ne sont celles d'un mammifère, pas plus que celles d'un conquérant ne sont celles d'un ingénieur. Chaque système tend, dans une cer-

taine mesure, à organiser le monde dans sa propre direction, et de l'ensemble qu'il forme en s'unissant à d'autres naît une nouvelle tendance qui en exprime la nature, et en propagera, quand les circonstances le permettront, l'influence. Et ainsi de suite, en marchant de système en système depuis les plus simples comme les atomes jusqu'aux plus compliqués que nous pouvons connaître, comme les sociétés humaines, jusqu'à ceux que nous ne pouvons que rêver, comme les grandes harmonies de sociétés, ou les associations d'étoiles et de planètes confédérées.

§ 5

Le monde apparaît ainsi comme un ensemble assez incohérent de systèmes plus ou moins compliqués et enchevêtrés, depuis l'atome ou ses éléments, jusqu'aux sociétés humaines, qui, tous, chacun de son côté, tendent à se conserver ou à se développer, à former des combinaisons de plus en plus larges, de plus en plus harmonisées.

L'ensemble des choses ne paraît pas systématisé. C'est une manière de chaos, un chaos de systèmes. Cependant, par le seul fait qu'ils existent en même temps ou qu'ils ont existé dans le même monde, il s'établit toujours une certaine harmonie entre deux éléments divers, et même entre deux éléments opposés et ennemis. Ils sont bien obligés, pour vivre, pour subsister, ou d'être naturellement accommodés, ou de s'accommoder les uns aux autres. Cela est très visible dans le monde social ou dans le monde psychologique, où les relations des éléments sont bien plus faciles à observer dans leurs détails. Les partis politiques les plus opposés sont obligés d'avoir entre eux des relations qui impliquent une certaine coordination, de même nos sentiments les plus divers, les plus hostiles. Seulement les diverses parties de l'univers matériel ne sont pas, comme les pensées ou les hommes, engagées dans un ensemble qui leur impose des rapports nombreux et définis, de sorte que leur systématisation reste très faible et à peu près imperceptible, sinon douteuse et peut-être nulle, si l'on fait abstraction des phénomènes et des lois astronomiques. Mais celles-ci établissent entre elles, au moins en bien des cas, une coordination réelle, quoique assez superficielle et relativement peu importante et peu complexe.

Elle suffit pourtant pour que nous puissions trouver partout une sorte d'ébauche de systématisation. On peut dire en ce sens qu'il y a de la systématisation partout, mais la systématisation géné-

rale est très faible, et c'est surtout dans les éléments que nous la rencontrons. Et d'ailleurs même dans ces éléments nous ne la trouvons jamais parfaite. Les éléments des systèmes sont des systèmes eux-mêmes et gardent une vie indépendante de l'ensemble. Même lorsque cette vie semble avoir disparu, elle demeure réelle, quoique invisible, au moins à l'état latent. Et les moindres circonstances peuvent la faire réapparaître. En biologie, en psychologie les exemples en sont très communs, et j'ai eu bien souvent à insister sur l'indépendance relative des systèmes psychiques élémentaires et à montrer comment cette indépendance intervient dans la plupart des grandes fonctions et des grands faits de la psychologie. L'indépendance relative des hommes par rapport à leur ensemble social est plus visible encore et l'opposition qui s'établit entre eux est de tous les jours.

Mais tout ce qui existe n'en comporte pas moins une certaine systématisation. Cette systématisation est nécessaire à l'existence, elle constitue l'existence, la réalité. Ce qui fait la réalité d'une société, c'est la systématisation des individus; ce qui fait la réalité d'un esprit, c'est la systématisation de ses tendances; ce qui fait la réalité d'un organisme c'est, l'harmonie de ses cellules, et ce qui fait même la réalité d'un atome, c'est le système de ses éléments. Si cette coordination vient à s'affaiblir ou à disparaître, pareillement l'être s'affaiblit ou disparaît. C'est ainsi qu'une société s'en va, qu'un esprit s'affaiblit, que l'animal meurt, que la matière elle-même, semble-t-il, d'après les nouvelles vues des physiciens, peut s'anéantir. A ce point de vue l'harmonie, l'association, la finalité sont des éléments ou des conditions nécessaires de l'existence.

§ 6

On pourrait croire, si l'on s'en tenait à ce qui précède, que l'on a le droit de se figurer le monde tendant vers un état final défini et parfait, vers un « règne des fins » absolu. Les systèmes en s'agrandissant, en se développant de plus en plus feraient prédominer de plus en plus l'harmonie sur l'indépendance et la discorde, la vie anarchique et discordante ferait place à la systématisation toujours croissante, par la fusion et la coopération graduelle des systèmes les uns avec les autres, jusqu'à ce que l'on arrive à un état de solidarité complète qui ferait de l'univers entier une sorte d'organisme merveilleux, d'âme surhumaine, de société magnifique où tous les éléments conspireraient à l'harmonie de l'ensemble, qui serait quelque chose comme la réalisation du bien absolu. C'est là un

rêve qu'on peut aimer, mais ce n'est qu'un rêve et un rêve irréalisable. Ce n'est pas à dire que certaines oppositions ne puissent disparaître et que l'on ne puisse arriver à un état mieux harmonisé que notre incohérenee actuelle. Mais l'élimination de l'opposition est une chimère contradictoire dans un monde réel. Elle est incompatible avec le maintien de l'existence et de la réalité. Nous allons voir tout à l'heure les lois qui complètent la loi de la systématisation et contribuent avec elle à faire la réalité concrète. Tout d'abord l'expérience semble prouver directement que l'évolution conduit à la disparition de la réalité qui évolue et c'est là ce qu'exprime la seconde de nos lois.

II. — La loi d'évanescence.

§ 1

En même temps qu'elle progresse, et par cela même qu'elle progresse, toute chose qui évolue tend à se supprimer. C'est là notre seconde loi, que j'appellerai la loi d'évanescence. L'évolution poussée à bout amène la chose qui évolue à disparaître.

L'évanescence n'est pas la mort. C'en est, à certains égards, le contraire. La mort et l'évanescence amènent toutes deux une disparition de l'être. Mais elles n'ont, en fait, qu'une apparence de commune.

La mort est la destruction d'un système et la restitution de ses éléments à l'ensemble des choses. Elle n'implique nullement que l'être qui meurt ait achevé son œuvre, et même elle indiquerait plutôt qu'il n'a pu l'accomplir parfaitement. Elle peut être le résultat d'un accident. Elle peut laisser subsister la tendance représentée par l'élément disparu. Elle crée toujours un vide plus ou moins appréciable, elle peut désorganiser l'ensemble auquel elle enlève un de ses éléments, elle est essentiellement, et par elle-même, une désorganisation. Sans doute la mort d'un élément peut être utile à l'ensemble ou à quelques ensembles dont il fait partie, mais c'est là une conséquence en quelque sorte accidentelle et qui indique entre l'individu et son milieu un conflit défavorable à leur commune évolution régulière.

L'évanescence, au contraire, est essentiellement un accroissement de systématisation. Aucun des caractères profonds de la mort ne se rapporte à elle. Et je ne m'arrêterais pas à le montrer si la confusion de l'évanescence et de la mort n'était rendue à peu près inévitable par nos habitudes d'esprit. L'évanescence est la dis-

parition d'un système qui par son propre perfectionnement s'est rendu inutile, et qui disparaît précisément parce qu'il ne sert plus à rien, et par une nouvelle et plus étroite application de la loi de finalité dans l'ensemble dont il fait partie. Sa disparition ne peut être due à un accident; elle témoigne, au contraire, d'un progrès régulier de l'organisation, elle est progressive et ne doit créer aucun vide. Si un accident la précipite, c'est en la déformant, et c'est cela qui est, en somme, « accidentel ». Quand elle s'accomplit parfaitement, elle ne doit pas laisser de cadavre. Mais souvent il se produit des formes mixtes, qui tiennent de l'évanescence et de la mort, et cela peut encore faciliter les confusions contre lesquelles il faut se mettre en garde.

La loi d'évanescence paraît aussi générale que la loi de finalité. Elle s'applique visiblement aux évolutions secondaires, à celles qui sont manifestement subordonnées, qui sont des moyens par rapport à une fin. Mais je crois qu'on doit la généraliser bien davantage. Si l'on ne peut trouver de fin absolue et qui ne soit un moyen par rapport à une autre fin plus élevée, l'évanescence doit s'appliquer à tout ce qui évolue régulièrement. Et nous pourrons voir que la finalité même ne fait pas exception à la loi d'évanescence, pas plus que l'évanescence n'échappe à la loi de finalité. Il n'est pas jusqu'à l'existence même à qui elle ne doive s'appliquer.

§ 2

Pour fixer les idées, je donnerai tout d'abord deux exemples d'évanescence, réelle ou possible, tirés l'un des faits psychologiques, l'autre de la vie sociale.

On pourrait en trouver aussi dans la vie organique. La régression de certains organes dont l'utilité n'est que temporaire peut être considérée comme un exemple, au moins partiel et mêlé, d'évanescence. La queue du têtard qui sert à la progression de l'animal disparaît peu à peu quand, plus tard, la locomotion s'effectue au moyen des pattes de la grenouille. De même les branchies trachéennes par lesquelles respirent les larves aquatiques de certains insectes qui, à l'état parfait, effectuent par des trachées leur respiration aérienne.

Le fait psychologique que je veux citer est bien connu, et l'on en a souvent parlé sans voir tout ce qu'il contenait. Un acte, on le sait, reste souvent conscient tant qu'il ne s'accomplit pas très bien. Les conditions psychologiques et physiologiques de la conscience, et la conscience elle-même qui ne s'en peut distraire, sont

à la fois l'effet de cette imperfection et la cause qui la fait diminuer. Le système de phénomènes qui constitue la conscience est souvent indispensable à l'esprit pour prendre une habitude nouvelle, pour constituer des systèmes encore insolites. Tantôt elle se montre d'abord sous sa forme la plus vive, l'attention, la passion; tantôt elle y arrive par une progression plus ou moins régulière, par une véritable évolution. Son œuvre faite, elle décroît et disparaît. Pendant tout le temps qu'elle subsiste, tout un système d'idées, d'images, de mouvements divers se maintient tout en se transformant peu à peu. Et la conscience sous ses diverses formes, ce système spécial qui évolue et disparaît enfin, a été l'effet d'un défaut relatif de systématisation, et elle était nécessaire pour y remédier. Quand il a disparu, sa tâche est accomplie, elle doit disparaître avec lui. Elle en était l'effet, le signe et le remède. Elle a tendu, par conséquent, à se supprimer elle-même. Elle est un moyen qui doit cesser d'être une fois obtenue la fin dont il dépend, et en tant qu'il tend à réaliser cette fin, il poursuit sa propre suppression.

Chaque jour des milliers de faits de cet ordre se produisent, à notre connaissance, dans l'esprit. La marche compliquée et souvent confuse de l'activité mentale enlève au procédé quelque chose de sa netteté, de sa clarté, l'empêche d'aboutir toujours d'une façon bien apparente. La tendance générale n'en est pas moins assez reconnaissable, et il est manifeste à première vue qu'elle est impliquée, en bien des cas au moins, dans le bon fonctionnement de l'esprit, et que, par là, l'évanescence se rattache à la systématisation.

Nous avons d'innombrables exemples de la loi d'évanescence psychique dans le jeu continuel des désirs. Un désir exprime aussi, comme tout fait de conscience, un manque, un défaut d'organisation qu'il tend à supprimer. Mais, en tendant à le supprimer, il tend à se supprimer lui-même, car il n'a d'autre fonction que de le signaler et de le faire disparaître. Nous constatons aussi que des désirs se forment périodiquement en nous en corrélation avec les besoins de l'organisme est de l'esprit. Ce sont des systèmes d'idées, d'images, d'impressions, d'émotions, de mouvements, qui se développent, évoluent. Lorsqu'ils sont arrivés à leur perfection relative, à ce que nous appelons leur satisfaction et qui est le maximum de systématisation auquel ils puissent atteindre, ils disparaissent, s'évanouissent. Leurs éléments sont repris par d'autres systèmes et ils n'existent plus jusqu'au moment où les besoins organiques et psychiques, en se reproduisant, entraînent une nou-

velle naissance et une nouvelle évolution du désir. Tel est le cas, entre autres, des désirs qui correspondent aux besoins de nourriture et de boisson, et de toutes les tendances qui se rapportent à la vie organique et à la vie mentale. Mais c'est le cas aussi des désirs qui ne sont pas périodiques et qui se produisent une fois seulement dans la vie ou reviennent en de rares occasions. Eux aussi correspondent à des défauts de systématisation qu'ils ont pour but de réparer. Le défaut disparu, ils doivent aussi disparaître. S'ils persistent, comme il paraît qu'ils le font parfois, c'est que le défaut de systématisation persiste aussi, devient une chose normale. Ou bien c'est qu'il se reproduit très facilement une fois disparu, et alors on considère le désir comme continuant à exister, d'une manière ininterrompue, parce qu'il renaît souvent, et parce qu'il est toujours prêt à reparaître et à reprendre sa fonction dès que l'occasion s'en présente. Il peut arriver aussi d'ailleurs qu'il subsiste réellement alors qu'il est devenu inutile, et même nuisible ou dangereux. C'est que la systématisation de la vie mentale est imparfaite, et que l'évanescence ne s'y produit pas toujours d'une manière régulière. Elle n'en est pas moins la fin d'une tendance permanente et essentielle.

§ 3

Dans l'évolution, dans les innombrables transformations des sociétés humaines, où la mort, une mort d'un genre particulier, peut assez souvent s'observer, l'évanescence se produit aussi constamment. Nous voyons continuellement disparaître devant une organisation supérieure des faits qui ont contribué à produire cette organisation. C'est bien souvent, par exemple, le sort des théories scientifiques. Elles ont soutenu, encadré, fait vivre, quelques observations, elles ont alimenté l'esprit humain, inspiré des œuvres pratiques, permis ou provoqué des recherches nouvelles et d'autres observations. Ces observations, ces recherches viennent ensuite les compléter, mais souvent aussi les rectifier, les transformer, et finalement les faire disparaître, les remplacer par de nouvelles conceptions qui se substitueront aux premières. Les croyances se modifient ainsi, peu à peu, et parfois brusquement. Et c'est là un phénomène qui, selon les circonstances, peut se rapprocher plus ou moins de la mort ou de l'évanescence, se présenter comme un mélange de ces deux formes de disparition. L'ancienne croyance a eu pour fonction d'organiser les phénomènes connus, organisation imparfaite, et dont elle marque le progrès. Mais cette amélioration

la rend inutile ou dangereuse et elle doit disparaître. Elle a tendu à sa propre ruine en faisant son œuvre.

Et l'on peut même admettre que toute loi scientifique, et, en généralisant, que tout fait social devrait être ainsi, considéré comme provisoire et apte seulement à rendre certains services temporaires. Sans doute la croyance à sa valeur absolue, à son éternité peut être utile en lui donnant plus de force, en l'installant plus solidement dans des esprits amoureux du définitif et qui ont besoin de croire à leur infaillibilité. Mais il y aurait de grands avantages aussi, dès qu'on peut agir en se contentant de valeurs relatives et temporaires, à se rendre compte du rôle subordonné, précaire et passager de toutes nos institutions et de toutes nos croyances, de nos opinions scientifiques comme de nos religions, de nos organismes sociaux, familles et patries, comme de nos chemins de fer ou de nos automobiles.

Certains faits nous montrent sinon toujours l'évanescence réalisée, au moins l'évanescence possible et toujours désirable logiquement; certains appareils sociaux sont destinés à appliquer une sanction, c'est-à-dire à déterminer une certaine sélection dans les faits et les êtres, à encourager les uns, à susciter leur développement et leur généralisation, à provoquer au contraire la régression ou la disparition des autres. Les tribunaux, par exemple, ont une fonction de ce genre. Le jour où ces appareils auraient accompli leur fonction d'élimination et de prévention d'une part, d'encouragement de l'autre, ils n'auraient plus qu'à disparaître. Pour prendre un exemple grossier et simple, si la peine de mort avait le pouvoir d'intimidation qu'on lui a supposé, elle tendrait à se supprimer elle-même en supprimant les assassins. Les problèmes sociaux ne se posent pas dans la réalité avec une simplicité pareille, mais je ne veux, pour le moment, qu'indiquer le sens de la loi d'évanescence. Les appareils que la société organise pour prévenir et réprimer le crime, et qui comprennent non seulement les tribunaux et les prisons, mais bien d'autres institutions comme des sociétés pour aider les criminels sortis de prison, des asiles, etc., demeureraient sans objet le jour où ils auraient convenablement rempli leurs fonctions si cela leur était possible. Ils n'auraient qu'à disparaître. Eux aussi ils sont l'effet et le signe d'une imperfection et ils tendent à la corriger. Il y a là une sorte de « désir » social, dont la nature et le rôle sont tout à fait analogues à la nature et à la fonction des désirs psychologiques dont nous parlions tout à l'heure. L'état actuel de notre société et la façon dont ces appareils sont organisés nous assurent que leur disparition par évanes-

cence n'est nullement prochaine, mais la tendance générale n'en est pas moins visible. Ils pourraient aussi disparaître par une sorte de « mort » ou par un mélange d'évanescence et de mort, si, reconnus impuissants et mauvais, ils étaient radicalement supprimés et remplacés par des appareils tout à fait différents chargés de la même fonction, ou s'ils étaient plus ou moins largement transformés.

Les médecins, de même, ont pour fonction générale de guérir les maladies et aussi de les prévenir. Il est trop évident que s'ils arrivaient à guérir tous les malades, et à empêcher définitivement le retour du mal, ils deviendraient inutiles. Ainsi ils tendent virtuellement et essentiellement à se supprimer eux-mêmes par l'accomplissement de leurs fonctions, comme tout désir tend à se supprimer par la satisfaction qu'il recherche.

Ce qui marque souvent le phénomène de l'évanescence c'est une foule de complications qui se produisent normalement dans la vie sociale. La fonction d'un grand appareil social, ou même d'un individu n'est pas en général une chose simple. Nous ne savons pas, nous ne pouvons pas toujours isoler une tendance et reconnaître sa direction vraie. Souvent même nous sommes obligés par notre profession, et on peut dire par notre devoir social, de la méconnaître. Ainsi le croyant ne peut se rendre compte de la vraie nature et de la fonction humaine de sa religion. Et le savant ne comprend pas toujours beaucoup mieux le rôle de la science, ni même le philosophe les fonctions de la philosophie. Il résulte de tout cela une grande difficulté à voir clair dans des phénomènes très compliqués et que l'on n'est généralement pas prêt à considérer du point de vue qu'il faudrait pour en reconnaître la nature.

Il est même difficile de voir la portée exacte d'institutions ou de pratiques au sujet desquelles pourtant les sentiments du « sacré », du « devoir », n'interviennent pas ou n'interviennent guère. On s'engoue constamment pour une nouvelle invention utile sans penser suffisamment que son rôle sera provisoire et qu'elle doit permettre, par ses services, de l'améliorer et de la transformer. Nous nous y attachons trop, nous la prenons trop au sérieux, nous la voyons éternelle et nous retardons, empêchons et rendons plus difficile son évanescence. Il faudrait partir constamment de cette idée que tout ce que nous établissons, tout ce que nous créons, dans le domaine de l'intelligence, du sentiment, ou de la pratique, ne doit servir qu'à préparer un état nouveau, irréalisable encore ou inimaginable et inconnu. Il faudrait aussi que cette considération ne nous empêchât point de créer et d'agir.

§ 4

Nous pouvons dire, il me semble, à présent, ce qui restreint la fréquence de l'évanescence régulière par évolution. C'est que l'évolution des systèmes qui constituent le monde est constamment troublée. Les divers systèmes se développant toujours d'une manière quelque peu indépendante — et nous verrons qu'il y a là une sorte de nécessité logique et réelle, — l'évolution de l'un se combine souvent avec celle de l'autre, mais elle la gêne, la transforme, en change le cours, en modifie l'issue. Un désir qui s'éteindrait naturellement dans sa satisfaction, est maintenu par des causes étrangères, par le jeu de l'imagination ou de l'art, par la vanité, par une aspiration convenue ou sincère. Un organisme social qui a fait son temps, cherche parfois à subsister parce qu'il est étroitement lié à d'autres qui doivent vivre encore, qui le soutiennent et parfois le développent mal à propos. Les hommes qui le représentent sont aussi autre chose que ses rouages. Ils ont d'autres intérêts, d'autres besoins, d'autres passions que leur fonction sociale. Et si la continuation de cette fonction, même devenue socialement inutile, tend à favoriser ces autres besoins et ces autres passions, ils pourront bien chercher à la perpétuer. Nous constatons une reconnaissance de ces tendances, lorsque, supprimant un organisme qu'il juge inutile ou nuisible (organisation religieuse, service public quelconque), l'État laisse cependant les individus actuellement chargés de ce service continuer à y travailler jusqu'à leur mort, se bornant à ne pas les remplacer alors, ou bien leur en assure soit pour toute leur vie, soit pour quelque temps au moins, les avantages.

L'évanescence nous apparaît comme le terme d'une évolution régulière. Elle suppose donc cette évolution, c'est-à-dire cette finalité régulièrement croissante. Par conséquent une autre raison l'empêche d'être absolument générale dans le monde, ou de le paraître, c'est que tout ne paraît pas évoluer, c'est qu'il y a des systématisations fixées. Mais si, comme nous l'avons vu, ces systématisations fixées ne sont, en fait, que des combinaisons d'évolution régulièrement renaissantes et renaissant toujours à peu près identiques à elles-mêmes, l'évanescence reprend sa généralité. Nous pouvons nous en faire une idée par la vie organique et par la vie psychique, où nous constatons certains besoins et les désirs qui leur correspondent évoluer ainsi périodiquement jusqu'à ce que leur satisfaction les fasse disparaître, par la perfection relative

de leur systématisation même. Évidemment, en dehors du monde organisé, il est difficile de prouver la réalité de l'évanescence. Mais il est très difficile aussi de se rendre compte, dans le monde physique, des éléments des phénomènes et de leur activité. Nous ne pouvons analyser les mouvements internes des éléments d'un atome, voir leurs tendances et en apprécier les résultats comme nous examinons les éléments d'un état social, ou même d'un homme et comme nous analysons leurs tendances et leurs actions. Mais on peut bien, semble-t-il, distinguer quelque chose comme une évanescence des propriétés de l'atome d'oxygène quand il entre en combinaison avec de l'hydrogène pour former de l'eau. Les tendances primitives, en se satisfaisant, disparaissent, se transforment. C'est bien là un des caractères généraux de cette systématisation qui est la combinaison chimique. Et si pareillement l'électricité, les rayons X, etc., sont des produits de la dissociation de l'atome, il semble bien aussi que, pour se concentrer en un atome, les éléments primitifs avaient vu disparaître leurs qualités primitives, et que leurs forces s'étaient ordonnées en changeant la nature de leur manifestation. Il y aurait ainsi des milliards de désirs élémentaires qui se seraient évanouis pour former les systèmes physiques et chimiques que nous connaissons.

§ 4

On pourrait dire, en un sens, que l'évolution implique nécessairement et constamment l'évanescence. L'évolution est un changement et par suite elle est toujours la disparition d'une chose en même temps que l'apparition d'une autre. Une chose transformée n'est plus la même chose. A chaque moment de l'évolution, un système apparaît et en remplace un autre. Celui-ci, qui a amené et produit le suivant, s'efface devant lui. On peut affirmer que l'évolution est une évanescence continuelle et qu'elle ne peut ni se comprendre, ni exister sans évanescence.

Il en doit être ainsi du reste puisque nous ne pouvons connaître de fin absolue. Tous les états que nous constatons ou dont nous pouvons avoir l'idée sont des fins relatives, c'est-à-dire des moyens, moyens réels ou virtuels. Nous pouvons bien les considérer pendant un certain temps comme des fins, mais toujours des circonstances peuvent se produire qui transforment en moyens, en fins relatives les systématisations que nous avons traitées en fins et même en fins absolues. Nous verrons tout à l'heure que l'idée de l'harmonie absolue et complète est contradictoire. Pour le moment

nous nous bornons à constater que nous ne pouvons connaître ou imaginer réellement une telle harmonie et que par conséquent, si l'évolution se poursuit indéfiniment, l'évanescence doit forcément atteindre tous les états successivement réalisés, sans que nous puissions concevoir un état correct qui ne pourrait être dépassé. En ce cas d'ailleurs l'évolution serait terminée.

Il faut donc considérer comme destinées à disparaître, par évanescence au moins, si elles ne disparaissaient point autrement, par une mort plus ou moins complète, toutes les réalités que nous connaissons, les individus, les croyances, les religions et les sciences, les philosophies, les sociétés, et les mondes, toutes les formes concrètes de la vie universelle; si l'évolution générale se poursuit. Qu'il reste quelque trace de tout ce qui s'est produit, c'est d'ailleurs possible et assez vraisemblable. Toutes nos réalités, malgré que nous en ayons, ne correspondent qu'à des besoins temporaires et relatifs. Elles disparaissent plus ou moins complètement et plus ou moins vite dans le cas d'une évolution régulière.

Chacune d'elles est en somme un échafaudage, non l'édifice définitif. Seulement cet échafaudage sert à construire un autre échafaudage. Celui-ci à son tour n'est bon qu'à en construire un nouveau. Et ainsi de suite. On reprend les matériaux des échafaudages précédents, mais on ne construit jamais l'édifice définitif. Ici notre comparaison pèche si on la prend mal. Pour la suivre il ne faut pas oublier que les édifices aussi sont éphémères et ne correspondent qu'à des besoins passagers. Ils ne sont en quelque sorte, eux aussi, que des échafaudages provisoires.

Mais si l'évanescence apparaît ainsi comme le terme nécessaire d'une évolution régulière, il n'y a peut-être pas de raison pour ne pas considérer comme devant lui être soumises, toujours au cas d'une évolution régulière, les grandes réalités abstraites comme la vie, l'esprit, l'évolution même et la finalité et sans doute aussi l'existence. Sont-ce là des réalités transitoires aussi, et que peut signifier une pareille proposition? Elles marquent peut-être une limite vers laquelle tendrait la systématisation croissante. Mais je ne vois pas de raison pour qu'on puisse rien soustraire à la loi générale. Il semble bien ainsi que l'évolution, la finalité et l'existence tendent à se supprimer elles-mêmes sans que nous puissions dire si elles y arriveront.

Et cette loi de l'évanescence paraît en contradiction avec la première loi que nous avons posée. Mais il est plus juste de dire qu'elle la limite et la complète. C'est parce que l'être tend à se systématiser toujours plus qu'il tend à dépasser toute systématisa-

tion; c'est parce qu'il tend à conserver et à développer l'existence qu'il tend à dépasser l'existence et à l'anéantir.

C'est dire que la contradiction, s'il y a contradiction, est au fond et au cœur des choses. La systématisation absolue est impossible, l'existence absolue est impossible, la finalité absolue est impossible et, en tendant vers leur perfection, la vie, la systématisation, l'être, tendent du même coup à leur propre suppression. C'est ce que nous verrons mieux quand nous aurons examiné la place que tiennent universellement, toujours et partout, dans le monde, l'opposition et la contradiction.

§ 5

Pour résumer tout ce qui précède et se bien rendre compte de la nature de l'évanescence et de ses rapports avec la mort, il suffit peut-être de considérer l'évolution d'un individu humain. Si nous le prenons à des âges suffisamment différents, à trois ans et à quarante, je suppose, nous le trouvons assez différent de lui-même pour être assurés que nous ne le reconnaîtrions pas si nous ne savions que c'est du même individu qu'il s'agit. Ses tendances primitives, ses idées, ses goûts, ses manières d'être ont généralement disparu. Il n'y a pas eu de mort à proprement parler (pour ne pas compliquer la question en parlant des « morts » de détail physiologiques et psychiques qui se sont produites). Il y a eu une suite d'évanescences. Chaque état s'est anéanti et ayant rempli son office provisoire, ayant fait sa fonction d'échafaudage, a disparu devant un autre. Et en se constituant, en se développant au cours d'une évolution systématisée, il a tendu à sa propre suppression comme tout ce qui se produit au cours d'une pareille évolution.

III. — La loi d'opposition.

§ 1

La loi d'opposition ou de contradiction s'exprime ainsi : Tout ce qui existe n'existe qu'en s'opposant à quelque chose. Ceci est vrai des éléments des êtres comme des êtres eux-mêmes. Il y a de l'opposition partout, c'est-à-dire que si l'harmonie, la systématisation est nécessaire à l'existence, l'opposition, la contradiction lui est nécessaire aussi. Autrement dit, l'harmonie n'est jamais complète, elle suppose la discordance.

Cela frappe, quel que soit l'ordre des faits que nous examinions, et

cela résulte aussi, on peut le dire, et nous y reviendrons tout à l'heure, de la nature même de l'harmonie et de ses conditions générales.

Dans les sociétés, l'harmonie est visiblement accompagnée d'oppositions. Elle résulte de la neutralisation de deux tendances opposées qui s'accommodent comme elles peuvent l'une à l'autre, ou bien elle repose sur une contradiction. La convergence des idées et des intérêts n'est jamais complète. Quand une assemblée délibérante s'unit pour émettre un vote, même unanime, l'accord apparent des volontés cache une foule de désaccords particuliers. Les désirs et les intentions qui animent les membres de l'assemblée et qui contribuent à déterminer leurs votes sont très différents et sont directement ou indirectement opposés. Et si, par hasard, il y a unanimité de sentiments, cette unanimité, d'ailleurs plus apparente que réelle et toujours superficielle, est provoquée par une opposition extérieure qui tend à nuire à la nation entière. Par exemple il peut y avoir une majorité appréciable et suffisamment harmonique dans un pays quand il s'agit de se défendre contre un autre pays. Mais alors cette harmonie, qui d'ailleurs n'est jamais complète, recouvre et à certains égards résume une immense multitude de froissements individuels provoqués par le danger commun, ou même par les moyens que l'on prend pour parer à ce danger.

Quel que soit le groupe social que l'on envisage : nation, groupe religieux, société d'ordre scientifique ou économique, on constate le même phénomène. Le groupe représente une certaine somme d'intérêts généraux, de croyances, de désirs qui appartiennent, sous leur forme générale, et plus ou moins profondément, à une quantité assez grande de ses membres. C'est là la part de l'harmonie. Mais en même temps chacun de ses membres a ses intérêts particuliers, ses vues propres, ses idées préférées qui ne sont pas celles des autres membres du même groupe. Et il est à remarquer que, pour chacun d'eux, si l'harmonie générale a sa valeur propre, très grande pour quelques-uns, elle est recherchée souvent aussi parce qu'elle est capable de préserver ou de développer l'harmonie particulière qui est proprement la sienne, qui diffère de l'harmonie spéciale des autres et qui même leur est directement ou indirectement opposée. Si plusieurs commerçants s'associent pour organiser une fête qui attirera des acheteurs présumés dans leur ville, il est de l'intérêt général que la fête se fasse et que les clients viennent. Par là il y a harmonie dans le groupe. Cette harmonie, d'ailleurs, suppose une opposition de l'intérêt des

associés et de l'intérêt des marchands des villes voisines, ou de quelques habitants de la même ville que la fête troublera, dérangera de leurs habitudes sans grande compensation, à qui elle occasionnera des ennuis et des frais. Mais en même temps il est de l'intérêt de chaque associé que les clients étrangers viennent surtout acheter chez lui, et non chez ses voisins. Et nous voyons clairement l'opposition fondamentale que recouvre l'harmonie générale qui ne s'en peut séparer.

Nous pourrions varier indéfiniment les exemples. D'une manière générale et à prendre les choses en gros, on peut dire que les hommes qui font partie d'un groupe sont en harmonie par opposition à ceux qui n'en font pas partie, mais qu'ils sont en désaccord plus ou moins profond les uns par rapport aux autres. Et, selon que nous considérons un groupe ou un autre, nous pourrons trouver que les même personnes sont en relations harmoniques ou désharmoniques.

Dans une nation les intérêts de tous s'harmonisent contre l'étranger. Mais au dedans les rivalités et le désaccord commencent. Les intérêts des Français du Nord sont souvent en désaccord avec les intérêts des Français du Centre et du Midi ; les intérêts des producteurs sont en désaccord avec ceux des consommateurs en tant que les premiers ont intérêt à vendre cher, les seconds à acheter à bas prix ; les intérêts des ouvriers sont en désaccord d'une manière analogue avec ceux des patrons, mais ceux des patrons de différents états s'opposent aussi entre eux, et ainsi de suite.

Cependant la formule que j'ai employée ne doit pas être prise au pied de la lettre. Si on l'entend rigoureusement, elle est manifestement fausse. Il arrive par exemple que des Français aient des intérêts opposés à ceux de leur pays, et il n'est pas sans exemple que certains d'entre eux se soient alliés à l'étranger. Mais il arrive aussi que dans un même groupe les intérêts s'harmonisent sur bien des points et en dehors de la communauté générale d'intérêts qui oppose le groupe à d'autres groupes. Par exemple les consommateurs et les producteurs peuvent avoir un intérêt commun à supprimer, au moins en certains cas et dans une certaine mesure, les intermédiaires. Il est vrai qu'on peut les considérer en ce cas comme formant un groupe opposé au groupe de ceux-ci.

Ce qui est vrai en tout cas, c'est qu'il y a toujours quelque harmonie et quelque désaccord entre les intérêts de deux êtres vivants. Les ennemis les plus irréconciliables, les peuples les plus ennemis ont également intérêt à ce que les conditions de la vie sur leur planète se maintiennent et ils seraient certainement

prêts à s'allier pour les maintenir, si leur alliance y pouvait quelque chose. Une certaine solidarité nous relie même aux habitants les plus inconnus, s'il en existe, des planètes appartenant à d'autres systèmes stellaires en tant que nous ne pouvons tous subsister que moyennant certaines conditions astronomiques dont la disparition nous anéantirait également. Cette solidarité reste passive puisque nulle coopération active n'est actuellement possible en pareil cas, mais elle existe au moins d'une manière virtuelle.

Inversement il n'est pas de groupe si uni qui ne soit à certains égards en désaccord. Il n'est pas d'union entre amis, entre mari et femme, entre mère et fils qui ne suppose des désunions intimes. L'union suppose toujours des sacrifices et des renoncements, par conséquent des discordances intérieures. Sans doute ces sacrifices peuvent être consentis volontiers, ils peuvent même passer inaperçus, ils n'en existent pas moins. Quand un des amis ou des parents impose silence à ses désirs, il ne les supprime pas absolument, et les supprimer c'est encore une lutte, une désharmonie. Il ne peut faire que les occasions de lutte et de conflit ne reparaissent continuellement. S'il ne les voit pas, s'il les tient pour non avenues, s'il ne pense même pas qu'elles pourraient avoir lieu, ce n'est qu'en inhibant instinctivement ses désirs naturels et au prix, par conséquent, d'une désharmonie marquée. L'opposition peut se masquer, elle peut être refoulée, passer pour ainsi dire à un plan de vie différent, elle ne saurait en aucun cas être supprimée. Et deux cas les mettent constamment en pleine lumière et montrent bien ce qu'elle est, alors même qu'elle reste peu apparente et même volontairement niée. Le premier cas est celui où l'un des membres du groupe vient à se sacrifier entièrement pour l'autre et pour les autres, celui où il renonce à la santé, au bonheur, à la vie même plutôt que de briser l'union. Et cela montre la force de l'union, certes, et la puissance du système social où il est pris, mais cela montre aussi l'opposition des intérêts qui subsiste sous cette union et qui rend impossible la satisfaction commune des tendances. Et le second cas est celui où c'est l'harmonie de l'ensemble qui cède aux exigences des systèmes individuels, où la brouille arrive, où le lien social se relâche ou se rompt sous la pression des intérêts divergents des individus. Ni l'une ni l'autre de ces solutions ne sont rares. Et nous pouvons dire, si nous les considérons sous toutes leurs formes, depuis les plus nettes jusqu'aux plus atténuées, qu'elles sont toujours en train de se produire l'une et l'autre. L'union entre individus ne peut subsister que par le sacrifice que chacun fait continuellement aux autres et que nécessite l'opposi-

tion des intérêts. Et inversement nous ne pouvons continuer à vivre qu'en sacrifiant continuellement les autres à nous-mêmes, en contrariant quelques-uns de leurs désirs et de leurs besoins. Nous ne pouvons même leur rendre service, nous ne pouvons rien faire pour leur être utile sans les contrarier en quelque manière. On en a un bon exemple, très marqué, dans les voies que prennent les parents pour élever et instruire les enfants dans l'intérêt même de ceux-ci. Cette opération qui, en la supposant bien menée favorise en un sens le développement de la personnalité des enfants, de leurs tendances et de leurs idées, ne va jamais sans contrarier un grand nombre d'éléments de cette personnalité. Quand on est utile à quelqu'un, on a beau lui faire un très grand plaisir, on heurte toujours ou l'on froisse tout au moins ses sentiments d'indépendance, ou ses instincts altruistes-actifs, ou son amour-propre, ou son désir de force, etc., une foule de sentiments qui, à des degrés divers et sous des formes variées, se retrouvent chez tous les hommes.

§ 2.

Une des meilleures preuves de l'existence de ces contradictions continuelles et inévitables entre les hommes, c'est la réussite même de leurs projets, la réalisation de leur harmonie qui nous la donne. Un parti dans l'opposition est très uni en apparence. Les membres atteignent souvent au maximum de concorde et d'unité. Pour ceux surtout qui les voient du dehors, l'harmonie paraît presque parfaite. Leur conduite, leurs votes, leurs paroles concordent fort bien. Ils se sont imposé un accord visible à tous et presque irréprochable, mais superficiel. Déjà, entre eux, des divergences se montrent, et des discussions se produisent parfois. Mais elles n'altèrent pas l'harmonie générale. Cependant si leur nombre et leur force augmentent, s'ils triomphent de leurs adversaires, s'ils arrivent au pouvoir, alors les dissenssions éclatent, l'accord qui les a sauvés et qui a fait leur force devient inutile et s'amoindrit s'il ne disparaît pas. Les intérêts individuels se montrent plus ouvertement. Souvent les lignes de discorde, en s'accentuant, partagent l'ancien groupe en plusieurs associations qui deviennent violemment hostiles les unes aux autres. On n'a qu'à se rappeler la vie politique des quarante dernières années pour voir bien des illustrations de ce procédé.

Il est très général. Des marins qui sont en mer sur une petite barque, pendant une tempête, oublient facilement leurs rivalités, et

même au besoin leurs haines. Une fois sauvés, ils les retrouvent. Dès que l'harmonie générale n'est plus strictement nécessaire, elle tend à se relâcher et les intérêts discordants, un moment oubliés, mais non détruits, font de nouveau sentir leur force. C'est là un phénomène que nous retrouvons partout. Si le lien de l'association vient à s'affaiblir ou à se rompre par accident ou pour toute autre raison, on voit aussitôt reparaître les tendances personnelles et divergentes que l'on n'avait pu jusqu'alors distinguer, et dont l'existence même aurait pu être niée. Elles étaient enrayées, non tuées. C'est ainsi qu'on peut comprendre le désordre de certaines peuplades, quand leur roi meurt, tout à fait analogue au désordre d'une classe d'enfants qui reste un moment sans surveillance. L'unité est quelquefois artificielle, imposée par la force ou le prestige d'un homme. Elle disparaît avec lui et l'on voit ce qui se cachait, sous elle, d'anarchie foncière. C'est encore ainsi qu'une entreprise en plein succès peut péricliter soudain si celui qui la mène vient à disparaître subitement. Il faut en général un temps assez long pour que les éléments sociaux quelconques soient réellement disciplinés. En ce cas la contradiction ne disparaît pas, elle se cache plus profondément. Et c'est dans l'intimité des éléments que la discorde existe. Les désirs individuels et discordants y sont comprimés par des désirs plus forts qui maintiennent l'existence du groupe politique, guerrier, industriel, mais ils n'ont point disparu.

§ 3

Et, en effet, si dans un groupe les intérêts d'un membre ne sont jamais en accord complet avec ceux de ses associés, on peut dire que dans l'esprit de l'homme les intérêts d'un élément ne sont jamais entièrement en harmonie avec ceux des autres éléments. Cela se vérifie, soit que nous considérions les principales tendances de l'individu, soit que nous examinions les éléments de ces tendances et les éléments de ces éléments aussi loin que nous pouvons descendre. Il y a toujours et partout cette vie individuelle des éléments que j'ai bien souvent indiquée, qui peut s'affaiblir et s'effacer plus ou moins devant la vie de l'ensemble, mais qui ne saurait cesser complètement sans que l'élément meure.

Évidemment, les tendances qui adaptent l'homme à la vie sociale, en même temps qu'elles favorisent jusqu'à un certain point les besoins et les désirs de l'individu, les compriment aussi. Il faut sacrifier une partie de ces désirs, ou du moins leur refuser certaines satisfactions pour leur en procurer d'autres. Il est sûr

que dans certains cas ils y gagnent en somme, puisque actuellement la vie sociale est une condition nécessaire, ou peu s'en faut, de la vie individuelle, mais sur plusieurs points ils y perdent. Et nous avons l'expression de la révolte de tous ces sacrifiés dans cette aspiration qui se révèle, à un moment donné, chez tant d'individus, et qui n'est en général que momentanée, à secouer le joug de la société, à vivre sans freins et sans loi, dans le goût de l'île déserte, ou de la vie sauvage, dans la sympathie pour les errants, les chemineaux ou les bohémiens.

Les conflits psychologiques sont de tous les jours. Nous constatons à chaque instant combien nos désirs, nos idées, nos croyances s'opposent. Je n'insisterai pas sur ce point, l'ayant jadis examiné ailleurs pour établir la loi de l'inhibition systématique. Il n'est pas un de nos états d'esprit qui ne soit combattu et qui ne lutte plus ou moins contre d'autres. Chacun voudrait dominer, et tend à organiser l'esprit entier selon sa nature propre, ou tout au moins à ne laisser subsister que ceux qui peuvent s'harmoniser avec lui. Mais ceux mêmes qui s'harmonisent avec lui restreignent cependant ses virtualités, ne le laissent pas se développer dans tous les sens. Une idée qui entre dans un système a les ailes rognées. Elle ne peut plus voler librement de tous côtés, il faut qu'elle marche dorénavant dans la direction qui lui est imposée. Elle est orientée, polarisée, et les éléments dont elle se compose ont cependant des affinités qui ne seront jamais satisfaites. Il en est d'elles comme des hommes qui entrent dans une association.

§ 4

Et ici aussi des phénomènes analogues à ceux que nous avons relevés dans les grandes sociétés, nous montrent les tendances latentes comprimées, et les réactions qui les décèlent. Je rappelais tout à l'heure les réactions qui s'élèvent parfois contre les tendances de la vie sociale. Les faits de ce genre foisonnent. Il arrive que parfois nos idées, nos sentiments se brouillent comme des individus lorsque quelque occasion de discorde survient. Une circonstance imprévue peut faire naître la discorde entre des idées religieuses et des idées scientifiques, entre des idées religieuses et des idées morales qui avaient toujours semblé vivre en complète harmonie, et, une fois la discordance née, les aspirations se précisent de part et d'autre, deux organisations différentes se révèlent et la lutte s'engage, terminée souvent par la défaite, la subordination, la mutilation d'un des adversaires.

Nous retrouvons aussi dans la vie psychique le fait social du groupe qui reste uni tant qu'il doit lutter pour la vie contre d'autres, et qui se dissocie lorsqu'il a triomphé. Un amour passionné peut se développer contre tous les obstacles, les briser l'un après l'autre. Il semble alors faire un tout solide et triomphant. Puis, quand il est vainqueur, il s'engourdit peu à peu. Les éléments qu'il avait domptés et soumis reprennent leur indépendance. Un désir jadis sacrifié se réveille, et ne trouve plus, dans la cohésion du sentiment dominant, la même résistance. De nouvelles idées s'organisent au dehors de lui et contre lui. Ses propres éléments le quittent, se dissocient ou s'unissent moins étroitement. L'idée de beauté, de charme, l'impression d'agrément est moins strictement liée au groupe d'images qui l'enchaînait jadis. Tout un travail de désagrégation peut ainsi ruiner peu à peu, par le jeu des désirs jadis sacrifiés, l'édifice harmonique qui paraissait si brillant.

Je ne rappelle que pour mémoire les faits de régression, les idées délirantes, les vagues associations par contiguité ou par ressemblance qui nous montrent chez les aliénés les aptitudes des éléments de l'esprit et leur jeu individuel et indépendant. Lorsque les harmonies supérieures sont brisées, les tendances qu'elles enrayaient se manifestent de nouveau, dans l'intelligence, dans les sentiments, dans le caractère. Les affinités longtemps enrayées reparaissent et redeviennent actives.

Il faut noter aussi comme indiquant l'opposition latente des éléments de l'esprit, l'association par contraste dont j'ai tâché ailleurs de montrer la généralité et de faire apparaître l'importance. Sans cesse des idées et des sentiments sont éveillés en nous par le contraste, et aucun fait mental ne paraît se produire sans que le contraste y joue un rôle. Quand une idée se développe elle se heurte toujours à des idées qui contrastent avec elle. Et il en est de même pour un sentiment. Une amitié, une passion amoureuse ne se développent pas sans éveiller des réactions directes produites par les idées, les sentiments, les habitudes qu'elles gênent immanquablement. Sans doute ces contrastes sont souvent, comme je l'ai montré ailleurs, utilisés par l'esprit. Ils rentrent plus ou moins heureusement dans la finalité générale. Mais c'est là, précisément, ce qui nous montre encore une fois de quoi est faite l'harmonie et comment elle repose partout et toujours sur une discordance. Ce mélange de systématisation et de contradiction, c'est le fond même de la vie.

§ 5

Aussi ce que nous disons de la société et de l'esprit nous pouvons le dire du monde biologique en général. Je n'invoquerai pas ici la lutte pour l'existence à laquelle prennent part tous les êtres et qui revêt tant de formes différentes. Elle est réelle et elle est très probante à notre point de vue, mais elle concerne plutôt la sociologie et la psychologie que la biologie pure, quoi qu'on en puisse penser. Mais le fonctionnement physiologique des organes et de leurs éléments est tout rempli de ces oppositions que nous recherchons. Le développement d'un organe est constamment une menace pour les autres. Et de fait on s'est assez plaint que la culture excessive du cerveau fût nuisible aux bras et aux jambes. L'équilibre vital est fait par l'association des différents organes, où, comme dans toute association, chacun renonce à développer toutes ses virtualités. Le bon fonctionnement de l'estomac exige parfois le repos des muscles et du cerveau après le repas. Le mouvement met en jeu des muscles antagonistes dont l'effort se limite et se compense. Sans doute encore ici l'ensemble et, jusqu'à un certain point, chacun des organes profite des contrariétés qui lui sont imposées. Mais c'est précisément, encore une fois, cela que je veux montrer.

En somme dans le monde social, dans le monde psychique, dans le monde biologique nous constatons partout l'opposition et la lutte. Il ne saurait en être autrement. Par le seul fait de leur proximité, parce qu'ils vivent l'un à côté de l'autre, et parce qu'ils sont dans le même milieu où ils doivent agir, d'où il doivent tirer leur nourriture, où ils trouvent leurs moyens de subsistance et les conditions de leur action, deux êtres sont constamment obligés de s'entr'aider jusqu'à un certain point et aussi de se nuire. Ils ont forcément certains intérêts communs et certains intérêts opposés et contradictoires, et, en même temps qu'ils sont unis et rapprochés par les premiers, ils tendent à être séparés par les seconds. Et selon le degré de systématisation du milieu, les harmonies et les luttes seront plus ou moins nettes, plus ou moins cachées, plus ou moins fortes, plus ou moins organisées, mais elles ne disparaîtront jamais ni les unes ni les autres.

§ 6

Quant au monde inorganique, il semble bien que l'opposition et les combinaisons des forces y soient une loi constante. Tous les

phénomènes que nous pouvons connaître sont des mouvements gênés, arrêtés par quelque chose. Un mouvement absolu que rien n'arrêterait, ne recueillerait, ne transformerait est une chose dont nous n'avons pas d'idée et que nous ne pourrions connaître. Tout corps est en contact avec quelque corps, tout mouvement rencontre quelque autre mouvement, et lui-même est produit par des rencontre des forces.

Si d'ailleurs nous considérons les corps eux-mêmes, depuis les systèmes stellaires jusqu'à l'atome, ils nous présentent des caractères analogues. Et je ne parle que de ceux où la systématisation paraît évidente. L'équilibre des planètes autour du soleil est fait de l'opposition et de la combinaison de deux forces différentes. Si l'une de ces forces venait à s'anéantir, l'autre, en triomphant, anéantirait le système. Et l'atome paraît aussi, d'après les dernières théories scientifiques, être un système de forces considérables et condensées, et qui se libèrent à l'occasion en amenant la destruction de la matière.

Je n'insiste pas sur le monde matériel. Il présente certaines difficultés spéciales. Nous avons une idée de ce que c'est qu'un désir comprimé, ou qu'un homme en révolte contre son milieu et qui s'oppose à d'autres hommes. Mais il nous est, en apparence au moins, plus difficile de nous représenter ce que c'est qu'une force qui n'agit pas, qui demeure à l'état latent, qui est en opposition avec d'autre forces. Nous ne pouvons nous faire de ces réalités-là que des idées extrêmement abstraites. Il me suffit, au reste, que les conceptions que nous pouvons en avoir viennent confirmer ce que nous enseignent les données des sciences de la vie et de l'esprit. Et, aussi bien, il est assez généralement admis maintenant qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le monde de l'esprit et le monde de la vie, entre le monde de la vie et le monde purement physique. Il n'est donc pas étonnant que l'étude de l'un ou de l'autre de ces mondes nous donne certaines vérités très générales identiques pour tous.

§ 7

Nous retrouvons donc partout et toujours l'opposition. A vrai dire, c'est un résultat que nous aurions pu prévoir. L'analyse seule de la notion de système et d'harmonie aurait pu nous y conduire : la systématisation est une coordination d'éléments différents qui conspirent vers une même fin ou vers des fins harmoniques. Mais de cela seul que ces éléments sont différents, de cela

seul qu'il y a plusieurs éléments, il résulte qu'il y a des oppositions entre eux, plus ou moins marquées, plus ou moins développées, plus ou moins latentes, mais toujours possible, et en un sens toujours réelles, car dire qu'elles sont possibles c'est dire que certaines de leurs conditions existent déjà, et ces conditions d'opposition sont déjà une discordance.

Des êtres qui s'harmoniseraient absolument, se ressembleraient absolument. Sans doute la différence peut être une condition d'harmonie, et la ressemblance peut-être une cause de discorde, mais cela ne se produit que dans le monde du relatif. Si tous les hommes avaient les mêmes goûts et les mêmes aptitudes, au même degré, ils voudraient tous accomplir les mêmes fonctions, et notre vie sociale fondée sur la division du travail serait impossible. Mais c'est qu'ils se ressembleraient et différeraient à la fois. Chacun d'eux étant distinct des autres travaillerait pour un être différent, il aurait des fins différentes, et c'est bien cette différence que crée entre eux leur existence distincte qui produirait, en fin de compte, la discordance. Tant qu'il ne s'agirait que de réaliser les conditions extérieures capables de produire les faits qui leur permettraient de se satisfaire, ils s'accorderaient fort bien. Ainsi deux voleurs s'entendraient pour soustraire la montre d'un ivrogne endormi, mais se disputeraient pour en avoir chacun la possession. La ressemblance serait une cause d'harmonie par elle-même, mais les différences qui l'accompagnent font qu'elle prépare forcément et qu'elle réalise déjà par elle-même, par sa seule réalité, l'opposition.

Inversement, quand la différence favorise l'harmonie sociale, c'est par les ressemblances qu'elle accompagne et qu'elle peut soutenir. Quand deux ou plusieurs hommes s'associent pour une même tâche et se partagent le travail, chacun prenant celui qui lui convient le mieux, ce qui fait leur harmonie; c'est le désir commun dont ils sont animés : celui que la tâche soit faite. Ils peuvent la désirer pour des raisons différentes, mais qu'ils la désirent, que ce désir, plus ou moins formulé, plus ou moins inconscient, soit le même chez tous deux, c'est là ce qui fait leur harmonie. Et la différence n'est une cause d'harmonie que parce qu'elle permet à cette ressemblance de se manifester et d'agir.

Exister ensemble, c'est différer et c'est se ressembler. C'est donc être à la fois en harmonie et en opposition. Notre existence est toujours une menace pour tous ceux qui existent en même temps que nous. Il se peut qu'elle leur fasse plus de bien que de mal, mais elle leur cause toujours quelque dommage. Être, c'est différer; être, c'est s'opposer, c'est contredire. Il y a bien longtemps

qu'on l'a dit : on ne se pose qu'en s'opposant. Mais c'est une vérité qu'on admet verbalement et dont on ne voit pas les conséquences.

IV. — Le mensonge universel.

§ 1

L'univers est un vaste enchaînement d'harmonies et d'oppositions plus ou moins régulièrement agencées, et l'harmonie même n'est qu'une organisation régulière d'oppositions, maintenant ces oppositions en les faisant converger vers un résultat commun. Nous comprenons encore mieux, par là, il me semble, que l'évolution tende vers le néant, que la systématisation progressive à supprimer l'être qui évolue et par suite à se supprimer elle-même. En tant que l'évolution tend à supprimer les discordances, elle tend aussi à supprimer les existences. Et de même en tant que la dissolution supprime l'harmonie, elle tend, elle aussi, à supprimer l'existence. Un être qui, par hypothèse arriverait à supprimer toute opposition n'existerait plus, mais un être en qui toute systématisation serait détruite n'existerait pas davantage. L'un finirait par l'évanescence, l'autre par la mort, évanescence et mort étant réalisées, en ce cas théorique, avec une pureté que ne comporte pas notre monde mêlé.

Ainsi l'existence suppose la systématisation et l'opposition. Et, remarquons-le, c'est encore là à la fois une harmonie et une discordance, une chose logique et une contradiction. C'est une harmonie, puisque ces deux réalités, absolument opposées et nécessaires l'une à l'autre peut-être, s'associent pour être les conditions de l'existence même, et c'est une discordance puisque leurs natures propres s'opposent si directement l'une à l'autre.

§ 2

D'ailleurs il est évident que la manière dont la systématisation et l'opposition sont distribuées dans une même réalité est bien loin d'être indifférente. C'est même dans la façon dont cette distribution s'opère que l'on trouverait sans doute les caractéristiques les plus intéressantes des évolutions. L'évolution semble consister à faire entrer dans un même système des éléments de plus en plus nombreux et de plus en plus complexes, et, en même temps, à refouler l'opposition à l'intérieur de ces éléments pour une partie, et, pour une autre partie, à la régulariser et à la faire contribuer à la systématisation de l'ensemble, lorsque la chose est possible, ce

qui arrive souvent. En tout cas elle tend à ne conserver que les oppositions utiles qui font plus de bien que de mal, ou qui empêchent un mal pire qu'elles.

C'est bien là ce qui arrive, semble-t-il, lorsqu'un groupe politique se constitue, par exemple, ou quand une entreprise industrielle se forme : on s'entend explicitement ou implicitement et plus ou moins bien sur le but général à poursuivre et sur les principaux moyens d'y arriver. Par là une certaine harmonie faite de l'identité du but accepté, du désir général, s'impose. Si certaines opinions individuelles, si certains désirs particuliers de quelques membres du groupe vont à l'encontre de ces lois générales du système, ils doivent rester inefficaces, ne pas intervenir dans les rapports des unités, dans la marche de l'ensemble du système. Ils sont refoulés à l'intérieur des individus. Ceux-ci portent alors en eux le conflit que la systématisation acceptée a supprimé dans le groupe social. Ils sont partagés entre leurs opinions, leurs goûts individuels et leur devoir comme membres du groupe ayant, tacitement ou non, accepté certaines conditions générales d'action. Si le conflit est trop fort, ou si leurs sentiments spéciaux sont les plus puissants, ils sortent du groupe, ou sont éliminés, ou bien ils trahissent, ils nuisent à l'évolution. Si l'évolution est régulière, ils se soumettent.

A côté de ces conflits refoulés dans les individus, évités au dehors, il se produit aussi des conflits et des oppositions conservés et utilisés pour l'évolution des groupes. La prudence de l'un peut s'opposer utilement à l'audace de l'autre, les rivalités d'un atelier avec un autre atelier, d'un orateur avec un autre orateur peuvent en certains cas profiter à l'ensemble dont ils font partie. La division du travail, les récompenses, la gloire, l'influence personnelle acquise ou perdue mettent en lumière ces oppositions des individus dans l'intérieur d'un groupe et montrent en même temps comment elles peuvent être employées dans l'intérêt même de ce groupe. Parfois même un groupe ne craint pas d'employer des moyens où la rivalité, l'opposition des individus est plus rigoureusement exploitée : la surveillance réciproque, la jalousie violente, la méfiance volontairement encouragée. Il n'est pas nécessaire d'insister sur le danger de ces moyens. Toutes ces oppositions d'ailleurs, on peut s'en servir, mais elles sont périlleuses. Les rivalités des individus peuvent s'envenimer au point de nuire à la réalisation du but général poursuivi par l'ensemble. Le groupe meurt par dispersion de ses membres, ou bien sa marche dévie, il s'appauvrit, il échoue.

§ 3

Si nous considérons l'évolution d'un individu, sa marche vers l'unité, nous le voyons de même supprimer certains conflits, en refouler d'autres et en utiliser quelques-uns. Et il en crée aussi de nouveaux différemment ordonnés. Un homme qui cherche à se faire, par exemple, une opinion sur les questions religieuses, y est d'abord incité par certaines contradictions des opinions qui lui avaient été enseignées et qui étaient restées vivantes en lui, avec l'expérience, avec ses sentiments, avec des idées nouvelles que le changement des circonstances a suscitées. L'évolution de ses idées consistera à faire cesser ce conflit, à mettre l'organisation à la place du désordre. Il y arrivera, je suppose, en acceptant ou en se faisant à lui-même une doctrine. Mais cette doctrine qu'il acceptera ne sera pas elle-même absolument satisfaisante, elle ne pourra jamais satisfaire à la fois toutes ses idées, tous ses instincts, tous ses sentiments. Quelques-unes de ses idées seront gênées par elle, quelques sentiments froissés. Voilà un nouveau conflit qui remplace l'ancien, mais au lieu que l'ancien avait paru intolérable, celui-ci se fait accepter et sera supporté, parfois de plus en plus aisément, au point même de passer inaperçu, mais en restant toujours réel, tant que la nouvelle croyance régnera dans l'esprit. Les éléments psychiques ont accepté cet ordre nouveau, et si des oppositions existent encore, elles ne paraissent pas au dehors ou ne s'y trahissent que très peu, et d'autant moins que l'évolution sera plus avancée. La pensée et la conduite visible sera unifiée, comme l'était, dans le cas précédent, celle des ouvriers ou des membres du groupe politique. Les oppositions deviennent intimes, elles existent dans les éléments inconciliables qui ne s'opposent pas ouvertement à ceux avec lesquels ils ne peuvent s'accorder, et qui, par conséquent, s'opposent en quelque sorte à eux-mêmes, sont obligés de rester impuissants, de s'effacer, de se nier implicitement, et parfois d'agir à l'encontre de leurs aspirations naturelles. C'est ainsi qu'on voit parfois des idées appelées au secours d'une doctrine et qui appuieraient bien plus volontiers la doctrine opposée. Mais elles sont encadrées, prises dans un système, et elles sont obligées d'aller où le système les envoie. Nous avons là un fait psychologique tout à fait analogue au phénomène social que je signalais tout à l'heure.

Quant à l'utilisation des discordances, elle est de tous les moments dans la vie psychique, et sans doute elle ne s'interrompt

jamais. J'en ai partout cité des exemples. La mémoire, l'invention, comme je l'ai montré ailleurs, supposent la vie indépendante des éléments et, par suite, leur désaccord et, jusqu'à un certain point, leur hostilité.

§ 3

Il semble que nous pourrions suivre encore plus loin, et même en dehors du monde biologique, cette distribution des oppositions. Les vues récentes sur l'atome, par exemple, semblent indiquer en lui une concentration de forces, une organisation assez semblable à l'organisation sociale et dans laquelle on voit encore les éléments renoncer à satisfaire leurs tendances, sans cependant les anéantir, et sacrifier pour ainsi dire leurs désirs spéciaux pour former un ensemble systématisé et régulier. L'harmonie extérieure ici est si complète à nos yeux que l'unité et la simplicité de l'atome ont été un des dogmes de la physique. Sous cette apparence cependant des tendances divergentes continuent à vivre et se manifestent dès que l'occasion s'en présente. Et de même certaines affinités des atomes sont sacrifiées dans une combinaison et de là résulte une opposition, une sorte de désordre interne qui est utilisé pour la systématisation générale de la molécule. Pour les raisons que j'ai indiquées, il n'est pas possible ici d'entrer dans beaucoup de détails. Mais c'est bien toujours, semble-t-il, le même procédé général de distribution des oppositions et des harmonies qui règne dans toutes les évolutions, d'un bout à l'autre de l'échelle indéfinie des phénomènes.

§ 4

Un fait, dans la vie de l'humanité, semble essentiellement caractérisé par ce mélange d'incohérence et de systématisation : c'est le mensonge. Mentir, c'est établir une opposition entre la réalité et notre pensée telle que nous l'exprimons, mais en même temps c'est faire servir cette discordance à la réalisation du but, c'est rechercher une harmonie. Le mensonge est donc une systématisation qui recouvre une désharmonie, qui se fonde sur elle et qui la dissimule. Il semble qu'il soit par là représentatif de la vie générale du monde, de la vie des sociétés, de la vie des individus, même de la vie des systèmes physiques et chimiques, des molécules et des atomes.

L'enfant qui pour obtenir un bonbon affirme qu'il a reçu à l'école des éloges de son maître crée une discordance dans son esprit entre ce qu'il dit et ce qu'il se rappelle. Mais cette discordance va créer, il l'espère, un système où ses goûts vont être satisfaits, une

harmonie entre ses désirs et la conduite de ses parents. Il crée ainsi un système supérieur superficiel et fragile, en refoulant en lui-même l'opposition des idées. C'est en somme ce que fait aussi l'homme vertueux qui pour agir selon ses sentiments moraux nie et contredit son amour des plaisirs qu'il juge défendus. C'est ce que font tous ceux qui contrarient leurs idées, leurs penchants pour agir selon d'autres idées, d'autres désirs dont ils jugent le résultat préférable. C'est ce que font, par conséquent, tous ceux qui s'associent, et qui mettent en commun certaines tendances qu'ils jugent bon de faire prévaloir, nient celles qui contrarieraient les premières, et de propos délibéré n'en tiennent aucun compte. Il n'est pas question de mettre au même niveau moral toutes ces façons d'agir. Il en est qui aident à la systématisation générale la plus haute, il en est qui l'entravent, mais au fond le procédé est partout le même.

A ce point de vue, il y a du mensonge partout. La société est un mensonge, et toutes ses grandes fonctions, la religion, l'art, la science, la morale, sont également mensongères. Toutes nous créent, de façons différentes, avec des buts différents, un monde fictif. Les unes tendent à le réaliser jusqu'à un certain point, les autres non, les unes le considèrent comme déjà réalisé, ou du moins comme réalisé d'une certaine manière. Mais toutes dirigent notre activité par des fictions et des symboles. Toutes sont en opposition les unes avec les autres et même les éléments de chacune d'elles luttent plus ou moins les uns contre les autres. Et cependant elles s'associent plus ou moins étroitement et plus ou moins harmoniquement pour nous faire vivre, pour nous rendre la vie non seulement possible, mais de moins en moins mauvaise et de plus en plus haute. Nous examinerons, j'espère, plus en détail, dans d'autres études, le rôle spécial et la nature de quelques-unes d'entre elles.

Et il y a du mensonge également jusque dans le monde organique, et même jusque dans le monde physico-chimique. La vie, la systématisation, ce mélange toujours plus ou moins incohérent d'oppositions et d'harmonies, l'existence elle-même sont mensongères. Toutes ces réalités englobent, supportent et surmontent des oppositions qui les nient et dont elles profitent. Elles ne sauraient s'en passer. Si ces oppositions étaient supprimées, toutes les harmonies disparaîtraient, et aucune réalité ne pourrait subsister. L'aspect le plus profond et le plus général du monde, c'est le mensonge universel.

V. — Questions connexes.

§ 1

Il resterait peut-être à se demander quelle est la valeur, quelle est la vérité d'une telle conception, car si le mensonge est partout, il doit s'y trouver aussi. Je suis bien loin de la donner comme parfaite et complète, et même comme répondant entièrement à l'expression de mon moi intellectuel et affectif. Je suis obligé même pour la présenter comme bonne, de froisser quelques-unes de mes idées et de mes sentiments. Mais cela en est une confirmation. Et, en somme, elle me semble actuellement la plus vraie.

Mais qu'est-ce que la vérité? Il faudrait encore voir ce qui se cache d'erreur et de mensonge dans notre idée de la vérité. Une connaissance peut-elle être exacte, et en quel sens? Peut-il même y avoir une « connaissance »? Je ne puis étudier ici ces questions, une théorie de la connaissance sortirait du cadre de ce travail. Peut-être entreprendrai-je, ailleurs, de l'esquisser. Je me bornerai ici à indiquer sommairement mon point de vue actuel.

L'idée, je l'ai dit ailleurs, est un élément de la tendance, un abstrait d'un fait plus complexe, la connaissance est une partie du processus qui aboutit à l'action. Elle n'a pas sa signification en elle-même, mais elle tend à s'organiser à part, à devenir jusqu'à un certain point indépendante et autonome, tout en se coordonnant avec les autres éléments de l'esprit. L'idée est parfois représentative de la réalité par sa ressemblance avec elle, c'est ce qui arrive dans le cas où l'idée représente une autre idée, le plus souvent elle ne représente la réalité que d'une manière abstraite, et en vue de la pratique. Nos idées tendent à devenir telles qu'elles nous permettent de nous adapter au monde et de nous adapter le monde. Il n'est point nécessaire pour cela qu'elles soient semblables au monde, qu'elles le reproduisent autrement que d'une manière plus ou moins abstraite, et même parfois d'une manière inexacte et fausse.

Aussi, contrairement à ce qui est généralement admis, je pense que c'est par l'abstraction que nous avons le plus de chances d'arriver à des vérités objectives, valables pour le plus grand nombre d'intelligences, non seulement pour des intelligences humaines, mais pour toutes les intelligences possibles, qui représentent même le maximum de réalité non intellectuelle, des vérités qui dépassent l'esprit. L'idée est plus « vraie », plus « objective » que la perception et l'idée abstraite plus que l'idée concrète. Nos

états d'âme reproduisent d'autant plus exactement, toutes choses égales d'ailleurs, le monde extérieur, qu'ils sont plus éloignés de la perception concrète. Les lois de la physique sont plus réelles que les couleurs, les vues et les contacts.

En un sens il y a de l'esprit partout. Ou, si l'on préfère, il y a partout quelque chose de ce qu'il y a dans l'esprit, quelque chose de ce qui fait l'esprit. Tous les phénomènes et tous les êtres se ressemblent à certains égards, et plus ou moins. Ces ressemblances sont toutes plus ou moins abstraites, puisque deux êtres ne se ressemblent jamais complètement. Mais des ressemblances très abstraites existent entre tous les êtres, les lois abstraites expriment leur existence et leurs pouvoirs. Et c'est pour cela que l'abstraction seule nous fait connaître ce qui n'est pas nous, c'est pour cela que l'abstrait seul peut avoir ce que j'appellerai, inexactement, mais par approximation, une valeur absolue.

§ 2

Autre question. L'idée étant un élément de la tendance, ou de plusieurs tendances, en modifie plus ou moins, selon sa nature propre, l'allure et la qualité. La science, la philosophie, les religions sont autant de possibilités de diriger notre action. A chaque connaissance, à chaque idée correspondent un certain nombre de pratiques possibles, plus ou moins spéciales selon la nature de l'idée, et très diverses selon les idées et les désirs auxquels cette connaissance s'associera. La connaissance des propriétés du phosphore, par exemple, permet également ou facilite la fabrication des allumettes, les empoisonnements, le traitement de quelques maladies, l'emploi de mesures hygiéniques, selon les autres connaissances et les différents désirs auxquels l'esprit l'associe. L'idée de la bonté native de l'homme ou celle de la puissance infinie de Dieu peuvent déterminer une orientation générale de la conduite.

On peut encore considérer les choses par un autre côté et dire que les idées sont des représentations, des émanations, des excuses pour l'intelligence, de certaines formes de l'activité. C'est la ten dance, l'ensemble systématisé des phénomènes que l'on voit surtout alors en ne regardant l'idée que comme un extrait qui le représente. Cette manière de voir est partiellement exacte, elle aussi. En certains cas, elle est plus exacte que l'autre. La première convient surtout aux cas où l'idée est formée avant les tendances, la seconde aux cas où l'idée se détache par analyse et abstraction d'une tendance dont le fonctionnement a précédé l'existence individuelle, distincte et séparée de l'idée. Mais, pour ce qui nous intéresse ici,

les deux manières de voir reviennent à peu près au même.

Quelle est la morale, la théorie générale de l'action qui correspond à la conception du monde esquissée ici? Je ne puis évidemment l'examiner en détail. D'une manière générale il semble que la morale doive rechercher le maximum de systématisation, et aussi l'utilisation et la régularité plus grande des discordances C'est ainsi que j'ai envisagé la question dans plusieurs études publiées jadis par la *Revue philosophique*, mais en m'en tenant surtout à la considération du système, et en négligeant un peu trop le rôle des discordances. La morale consisterait dans la recherche et dans la réalisation des meilleurs moyens pour arriver au but général indiqué, qu'il faudrait préciser, spécifier, et différencier soigneusement dans chaque cas. Elle établirait ainsi une hiérarchie des techniques et des pratiques, des sentiments et des actes. Par une fiction analogue à celle qu'emploient parfois les mathématiques, elle suppose les problèmes résolus et tire de l'analyse de la solution les moyens de la comprendre et de la réaliser au moins partiellement. Par là elle est hypothétique à quelque degré. Il y a toujours quelque chose d'aventureux dans la solution qu'elle accepte. Elle lui suppose plus de valeur qu'elle n'a logiquement le droit de lui en attribuer. La position du problème et la nature de la solution adoptée sont toujours influencées par des préjugés, des erreurs et des mensonges plus ou moins conscients. Il est même à croire que la morale comme on la comprend, et comme on est obligé de la comprendre, fondée sur des traditions, sur des idées qu'on convient souvent de regarder comme indiscutables, sur des sentiments qu'on s'interdit de critiquer, ce qui est évidemment utile pour augmenter la force de ses prescriptions et les rendre efficaces, repose, en somme, sur des fondements bien vieillis et peu en harmonie avec notre état mental actuel, intellectuel et affectif. Elle représente beaucoup trop des survivances. Il y a toujours quelque chose de faux et d'arriéré dans ses prémisses et dans ses données, il y a toujours aussi quelque chose de précaire et de relatif dans ses vérités et dans ses ordres, surtout dès que l'on veut sortir de quelques grandes abstractions. Et c'est une question pratique très grave que de mettre suffisamment en harmonie, sans trop en affaiblir la force, les enseignements de la morale avec les connaissances et les croyances actuelles.

Il semble en tout cas que la morale devrait prendre un peu plus le sentiment de sa relativité et, selon la loi de l'évanescence, travailler en différentes façons à se rendre inutile. Nous ne connaissons guère, à part peut-être quelques rares abstractions, certaine-

ment imparfaites aussi, que des choses périssables et de valeur passagère. Il faudrait donc développer cette forme de scepticisme qui sait apprécier le sens et la portée des idées les plus contradictoires. Toute pratique, tout acte, bon ou criminel à notre point de vue, tout sentiment représente une manière de vivre, à laquelle il est adapté, une vie morale et sociale possible, plus ou moins analogue à la nôtre, plus ou moins différente. Il faudrait l'examiner à ce point de vue, voir si la vie qu'il tâche de réaliser n'est pas meilleure que la nôtre, ou si tout au moins il ne peut en être utilisé quelques éléments de quelque façon par et pour la nôtre, si celle-ci paraît décidément préférable.

De plus, au lieu de rechercher l'éternel et l'immuable, il serait bon de s'habituer un peu plus à tout considérer comme provisoire, et à choisir des institutions, des croyances, des formes morales, politiques et philosophiques qui soient prêtes à s'effacer quand elles auront vécu leur vie et fait leur office. Nous sommes très souvent gênés par des idées et des sentiments surannés, comme par de vieilles formes de voitures, ou des constructions trop solides et qui ne répondent plus à nos goûts. La prévision du changement convient à toutes les choses sociales, et à toutes les sociétés qui veulent et qui peuvent évoluer encore. Quand nous serons décidés, résignés, obligés à nous momifier, il faudra choisir des croyances plus solides. C'est d'ailleurs une question aussi que de décider quelles sont les sociétés et les formes de la vie sociale qui doivent ou qui peuvent évoluer encore. Il se pourrait bien que l'humanité ait, sur certains points, atteint ses limites comme certaines espèces animales. Tout au moins ne sommes-nous point sûrs du contraire. Mais si l'on veut essayer, comme cela paraît le meilleur, la voie du progrès indéfini, il faut considérer toutes nos règles de conduite comme devant avoir pour but de se rendre, plus ou moins lentement inutiles. Nous devons chercher à ne gêner les progrès futurs que dans la mesure ou cela même est nécessaire pour les rendre possibles. Si, comme on l'a dit, l'humanité doit être de plus en plus gouvernée par les morts, tâchons de n'être pas trop lourdement tyranniques pour ceux qui viendront après nous. Et la morale elle-même d'ailleurs doit préparer un état de moralité spontanée, d'adaptation naturelle, ou naturellement croissante, et instinctivement réalisée, dans lequel elle s'anéantirait par évanescence. La loi, comme je l'ai indiqué jadis, doit tendre à se transformer en loi naturelle. Elle doit ainsi s'efforcer de toutes manières vers sa propre disparition, comme la science elle-même, et comme la philosophie.

Fr. Paulhan.

SUR

LA PHILOSOPHIE DE RENOUVIER

La pensée philosophique de Charles Renouvier présente une évolution singulièrement intéressante et instructive, dans laquelle on peut distinguer trois phases principales. A la première, que l'on peut appeler panthéiste, appartiennent ses *Manuels d'histoire de la philosophie moderne et ancienne* et ses articles, trop peu connus, de l'*Encyclopédie nouvelle*, notamment les articles *Fatalisme, Panthéisme* et *Philosophie*. La deuxième est celle du néo-criticisme ou phénoménisme rationnel, tel qu'il l'a exposé dans ses *Essais de critique générale*, dans sa *Science de la morale*, dans ses études des *Années philosophiques* de 1867 et 1868 et dans ses articles de la *Critique philosophique*. Dans la troisième, le philosophe est conduit au théisme par la méthode et par les principes mêmes du phénoménisme criticiste. Les écrits qui donnent au système philosophique des *Essais* ce complément ou couronnement théiste sont, outre les études publiées dans les *Années philosophiques* de 1890, de 1895, de 1897 et de 1899, l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, la deuxième édition des *Principes de la nature* (*Troisième Essai*), la *Philosophie analytique de l'histoire*, la *Nouvelle Monadologie*, les *Dilemmes de la Métaphysique pure*, le *Personnalisme*.

Entre la première et la seconde phase il y a un rapport d'opposition nettement accusé. Dans la première, Renouvier tient que, sans souci du principe de contradiction, la croyance peut et doit admettre, quoiqu'elle ne la comprenne pas, la conciliation métaphysique des contraires, de l'infini et du fini, de la liberté et de la nécessité universelle. Dans la seconde, il se convainc que les thèses contraires dont il s'agit s'excluent mutuellement, et qu'il faut donc, sans tenir compte des principes leibniziens de raison suffisante et de continuité, rejeter l'infini et la nécessité universelle, se prononcer pour le fini et pour la liberté. En un mot, il passe du panthéisme de ses premiers écrits, d'un panthéisme qui rappelle celui de Hegel, au néo-criticisme finitiste et libertiste des *Essais*, par une véritable révolution que le premier et le plus impérieux principe de certitude, le principe de contra-

1. Gabriel Séailles, *La Philosophie de Charles Renouvier, Introduction à l'étude du néo-criticisme*. (In-8°, *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, 1905, Félix Alcan; IV-400 p.).

diction, impose à son esprit. Le passage de la deuxième phase à la troisième résulte, au contraire, d'un développement naturel, régulier, logique de sa pensée. Dans la deuxième, il avait exclu de la critique générale, c'est-à-dire de la philosophie, et abandonné aux religions, la croyance, qu'il estimait d'ailleurs légitime, à l'existence d'un ou de plusieurs Dieux personnels. Ainsi limité, son néo-criticisme ressemblait alors à un positivisme rationalisé et en même temps élargi par la place laissée aux probabilités morales de divers degrés. Dans la troisième phase, il reconnut que la frontière de la philosophie néo-criticiste pouvait et devait être reculée plus loin qu'il n'avait d'abord pensé, c'est-à-dire que la méthode phénoméniste menait à poser la question, d'abord écartée, de l'origine du monde et à la résoudre par la doctrine de la création, qu'il avait, dans les *Essais*, repoussée avec dédain.

L'objet que s'est proposé M. G. Séailles, en son livre sur la *Philosophie de Charles Renouvier*, n'est pas de suivre, de faire comprendre cette évolution qui remplit soixante ans de vie philosophique (de 1842 à 1902). C'est d'analyser et d'expliquer les principes néo-criticistes de la seconde phase, en indiquant quelques-unes des objections qui ont été ou qui peuvent être, pense-t-il, élevées contre ces principes. C'est au néo-criticisme des *Essais* qu'il a voulu borner son étude. Là se trouve, selon lui, la *vraie* philosophie de Renouvier, celle dont il reconnaît la forte originalité et qui seule, à vrai dire, lui paraît mériter une attention sérieuse. Quant à la doctrine théiste et créationniste de la troisième phase, c'est, à son sens, une *nouvelle*, une *dernière* philosophie de Renouvier, dans laquelle il est loin de voir un progrès sur l'ancienne, dont il est aussi peu disposé que possible à goûter l'esprit et à admettre les conclusions, et à laquelle il n'a cru devoir consacrer qu'un petit nombre de pages.

Notons ici, en passant, que Renouvier eût trouvé, et, croyons-nous, avec toute raison, fort inexacte l'application faite par M. Séailles de ces mots : *nouvelle* et *dernière philosophie*. On peut sans doute distinguer deux philosophies de Renouvier auxquelles conviennent les noms de *première* et *dernière*. La première est le panthéisme des *Manuels d'histoire de la philosophie* et des articles de l'*Encyclopédie nouvelle*, que Renouvier a lui-même condamné et rejeté. La dernière, qui a été pour lui définitive, est précisément celle qui a remplacé ce panthéisme, celle dont il a posé les principes généraux dans les *Essais*, et dont il n'a cessé de développer les conséquences. Ce long développement offre sans doute des variations qui ne manquent pas d'importance et dont l'examen critique peut être d'un haut intérêt. Mais il n'a jamais entendu séparer des principes néo-criticistes, établis dans les *Essais*, les conséquences théistes qu'il en a plus tard tirées dans l'*Esquisse* et dans ses derniers écrits. De 1854 à 1902, sa philosophie, en ce qui la caractérise essentiellement, est vraiment unique.

I

L'ouvrage de M. G. Séailles renferme huit chapitres : — I. *La première philosophie de Renouvier : les antécédents du néo-criticisme.* — II. *La loi du nombre et ses conséquences.* — III. *Les catégories.* — IV. *La synthèse totale.* — V. *Psychologie rationnelle : la liberté et la certitude.* — VI. *La morale et l'histoire.* — VII. *La philosophie de la nature et les probabilités morales.* — VIII. *La dernière philosophie de Renouvier.*

Il est impossible de mieux résumer que ne l'a fait l'auteur, dans les chapitres II, III, IV, V, VI, VII, les principales thèses soutenues dans les *Essais de critique générale* et dans la *Science de la morale*. Il est impossible de mettre en plus vive lumière les rapports qui existent entre ces thèses et qui les lient en un système très opposé aux doctrines philosophiques les plus célèbres. Les passages cités sont si heureusement choisis qu'on ne peut guère les relire sans protester intérieurement contre le jugement sévère qui est porté à l'ordinaire contre le style de Renouvier.

Les critiques que contient le volume sont énoncées en termes précis à la fin des chapitres. Il en est peu que l'on puisse dire nouvelles. Dans le chapitre II sur la loi du nombre et dans le chapitre III sur les catégories se trouvent celles qui, en raison de leur objet, me paraissent les plus importantes, donc celles qu'il convient surtout et que je me propose d'examiner et d'apprécier.

La loi du nombre. — M. Séailles rappelle le raisonnement par lequel M. G. Milhaud a cru pouvoir contester les conséquences que Renouvier et les néo-criticistes ont tirées de la loi du nombre. M. Milhaud reconnaît que les idées de nombre et d'infini sont des idées contradictoires, et que, par conséquent, aucune somme de parties, aucune collection d'éléments ne saurait être formée d'un nombre infini de parties ou d'éléments. Mais, dit-il, la question est de savoir si, de ce que l'univers n'a pas un nombre infini, il s'ensuit immédiatement qu'il a un nombre fini. Pour imposer ce dilemme néo-criticiste : ou M (le monde) a un nombre infini, ou il a un nombre fini, il faudrait commencer par exclure la possibilité de ce troisième terme : ou il n'a pas de nombre; il faudrait d'abord prouver que le concept de nombre s'applique nécessairement à M.

Il n'est pas bien difficile de répondre à cette objection. Si M n'est pas unité ou pluralité, il n'est pas pensable; il n'existe pas pour nous; il n'y a pas à en parler. Si M est pensable, il l'est comme unité ou pluralité; et s'il est unité ou pluralité, il est nombre. Dire que M n'est ni unité ni pluralité, c'est supprimer M [1]. Dire qu'il a des unités,

1. Dire que le concept de nombre et, par conséquent, l'idée d'unité n'est peut-être pas applicable à M, c'est assimiler M au *Premier Principe* de Damascius. On sait que, selon Plotin, l'Un était le *Premier Principe*. Damascius, l'un des der-

qu'il est composé d'unités, et que cependant il n'a peut-être pas de nombre, c'est se contredire. Il est certain que nous pensons M et que nous le pensons comme pluralité, et comme pluralité actuellement donnée, car nous disons qu'*il y a eu des* événements distincts dans le passé et qu'*il y a des* corps distincts dans l'univers, *des* astres dans le ciel, *des* êtres vivants, *des* hommes dans l'espace. Chaque homme est une unité réelle; la pluralité des hommes est donc réelle. Dire qu'il y a une pluralité d'hommes ou un nombre d'hommes, c'est tout un. Le nombre est, par la nature de la synthèse numérique, identique à la pluralité qu'il exprime. Nombre signifie pluralité spécifiée ($2=1+1$); pluralité signifie nombre inconnu ($1+1+1+1$...etc.$=x$); nombre inconnu ne veut pas dire absence de nombre. La réalité du nombre est indépendante de la connaissance que nous en avons, comme celle de la pluralité considérée en général, comme celle de chaque unité. Ce n'est pas l'opération numératrice qui le crée; elle le constate, parce qu'il existe. On ne peut mettre entre la pluralité et le nombre la différence de la puissance à l'acte. Ce n'est pas le nombre qui est en puissance, c'est la connaissance de tel nombre en notre esprit; et il se peut qu'elle soit en acte en d'autres esprits. La séparation logique des idées de pluralité et de nombre ou de totalité ne se comprend pas quand on a en vue une pluralité réelle ou d'objets donnés. Il est impossible de voir en quoi cette pluralité diffère d'une totalité connue ou connaissable. Pluralité et totalité sont deux mots qui désignent la même chose d'après le degré de connaissance dont cette chose est l'objet. Voici un troupeau de moutons : c'est une pluralite d'unités données. A cette pluralité s'applique la question *combien*, et j'y puis répondre : *cinq cents*. C'est le même troupeau. Il y a équation, identité entre la pluralité ou multitude que ce troupeau offrait tout à l'heure à ma vue, et le nombre de moutons, cinq cents, dont je me suis assuré. Avant le dénombrement que j'en ai fait, la connaissance du nombre de ces moutons n'existait pour moi qu'en puissance. Le dénombrement a fait passer cette connaissance de la puissance à l'acte. Mais le nombre préexistait en acte à la connaissance dont il est devenu l'objet. Je le tenais *a priori* pour réel, et quand j'ai cherché à le connaître par le dénombrement, ce n'est pas la vérification d'une hypothèse que je me suis proposée.

M. Milhaud et M. Séailles peuvent ici invoquer l'autorité de Kant, qui faisait entrer dans chacune de ses classes des catégories trois concepts différents et, selon lui, primitifs, et qui ne manquait pas d'en trouver trois dans la classe de la quantité comme dans les autres.

niers philosophes de l'école néo-platonicienne, tenait que l'incognoscibilité du *Premier Principe* devait être affirmée en termes absolus, et que l'on ne pouvait même pas en connaître, en penser l'Unité. — Le Premier Principe, disait-il, n'est ni le corps, ni l'âme, ni l'être, *ni même l'Un*. Il est au delà de l'Un. Il est le principe d'où l'Un procède on ne sait comment. — Voilà le genre d'agnosticisme auquel on est conduit lorsqu'on prétend échapper à la logique finitiste.

Kant tenait que le concept de totalité » suppose un acte particulier, non identique à celui qui a lieu dans le concept de pluralité ». « Le concept du nombre, lisons-nous dans la *Critique de la raison pure*, n'est pas toujours possible là où se trouvent les concepts de la plura lité et de l'unité, — par exemple, dans la représentation de l'infini[1]. » Kant, qui admettait l'infini, en tirait la distinction nécessaire de la pluralité et du nombre. J'allègue l'identité essentielle de la pluralité et du nombre contre la pseudo-idée d'infini. Je dis que la représentation de l'infini est logiquement impossible, parce que le concept du nombre est toujours possible là où se trouve le concept d'une plura lité donnée. C'est pourquoi je n'hésite pas à rejeter comme artificielle la forme ternaire donnée par Kant aux catégories, quoiqu'elle ait été conservée par Renouvier.

« La loi du nombre, dit M. Séailles, n'est un corollaire du principe de contradiction que si l'on accorde : 1° que penser est nombrer; 2° que la représentation, ainsi définie, épuise le donné, lui est entièrement adéquate, que nous n'avons rien à chercher, que nous ne pouvons rien concevoir au delà, l'être identique à la représentation se réduisant à une composition de phénomènes discrets. Si tout est nombre, rien sans doute n'est infini, mais la conséquence suppose la prémisse, c'est-à-dire la philosophie de Renouvier[2]. » En d'autres termes, pour légitimer les conclusions que le néo-criticisme tire de la loi du nombre, il faut admettre et il faudrait d'abord établir l'adéquation de notre pensée à la numération, et l'adéquation de la réalité à notre pensée.

Il est certain, remarquerai-je d'abord, — et je ne suppose pas qu'aucun adversaire du néo-criticisme songe à le nier, — que le monde offre à notre observation des êtres, des phénomènes, des événements distincts. La loi du nombre s'applique nécessairement, comme on l'a vu plus haut, aux pluralités données de ces êtres, de ces phénomènes, de ces événements. Elle nous apprend donc que ces êtres, ces phénomènes, ces événements forment des nombres déterminés, qui nous sont inconnus sans doute, mais qui, pour nous être inconnus, n'en existent pas moins. Par cela même elle nous apprend que le monde a des bornes dans l'espace et qu'il a commencé. Car s'il faut tenir pour fini le nombre des êtres distincts qui existent actuellement, il est clair que le monde a des bornes dans l'espace; et il est clair que le monde a commencé, s'il faut tenir pour fini le nombre des êtres distincts qui ont existé et des phénomènes et événements distincts qui se sont produits avant le moment actuel. Pour tirer avec assurance de la contradiction du nombre infini ces conclusions sur les bornes et sur le commencement du monde réel, nous n'avons pas besoin de croire que la catégorie du nombre soit l'unique

1. *Critique de la raison pure*, trad. Barni, t. I, p. 142.
2. *La Philosophie de Charles Renouvier*, ch. II, p. 78.

principe de notre pensée, et que, par l'application de ce seul principe, notre pensée puisse saisir tous les aspects de la réalité, tous les rapports qui la constituent. Il nous suffit d'admettre que la catégorie du nombre nous donne de la réalité, considérée sous l'aspect qui est de son ressort, une connaissance certaine. Et c'est ce que M. Séailles ne saurait contester, car il n'est pas prêt, sans doute, à soutenir cette proposition, que la faculté de nombrer ne s'applique en *rien* au réel et ne nous en fait *rien* connaître. Il doit accorder sans peine que penser est nombrer, s'il est sous-entendu que c'est bien évidemment autre chose encore.

Mais, disent quelques philosophes, n'y a-t-il pas d'autres problèmes que ceux des phénomènes discrets? Que valent les raisonnements néo-criticistes, si les phénomènes soumis, comme discrets, à la loi du nombre, ne nous donnent pas le fond des choses, et si le réel est continu de sa nature?

D'autres, résolument affirmatifs sur ce dernier point, ont rappelé et allégué contre le finitisme néo-criticiste la distinction kantiste de la quantité et du nombre. « Le nombre, a écrit M. Fouillée, n'est même pas la *quantité*; il n'en est, selon l'expression de Kant, que le *schéma*[1]... Le nombre est une discontinuité artificielle introduite dans le continu; c'est un dessin sur la surface des choses, semblable aux figures de craie que le géomètre trace sur le tableau, et qui ne coupent pas le tableau lui-même en cercles et en triangles. Le nombre est une représentation embrassant l'addition successive d'une unité à une autre unité homogène; il n'est donc, comme Kant l'a montré, que l'unité artificielle de la *synthèse* par moi opérée entre les diverses parties d'une intuition homogène, quand, pour ma commodité, j'introduis le temps lui-même et la succession dans l'intuition des choses qui peuvent être réellement simultanées; en un mot, c'est un procédé d'arpentage[2]. »

Cela veut dire, si je ne me trompe, que la quantité est donnée à l'intuition avec le continu, mais indéterminée, mais infinie; que l'esprit y met, au moyen du temps, des divisions et des limites pour la déterminer, la mesurer; qu'il y compte à son gré des parties, des unités, en les réunissant successivement, mais des parties, des unités qu'il a créées, et qui, taillées dans une intuition générale homogène, sont nécessairement homogènes; qu'ainsi la quantité, telle qu'elle est réellement donnée, offre matière à la numération, reçoit le nombre,

1. « L'image pure de toutes les quantités (*quantorum*), lisons-nous dans la *Critique de la raison pure* (trad. Barni, t. I, p. 203), pour le sens intérieur est l'espace... Mais le schème pur de la quantité (*quantitatis*), considérée comme concept de l'entendement, est le *nombre*, lequel est une representation embrassant l'addition successive d'un à un (homogène au premier). Le nombre n'est donc autre chose que l'unité de la synthèse que j'opère entre les diverses parties d'une intuition homogène en général, en introduisant le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition. »

2. *Revue philosophique*, n° de juillet 1883, p. 44.

mais en le débordant toujours et sans être nombre elle-même.

Ainsi, M. Fouillée, à la suite de Kant, voit dans le nombre un concept qui vient de l'esprit, et que l'esprit applique à la réalité, laquelle est, de sa nature, quantité ou grandeur continue. A la suite de Kant il distingue deux actes dans cette application du concept de nombre : la création d'unités conventionnelles et l'addition successive de ces unités. Cette analyse est parfaitement exacte, si l'on considère uniquement le nombre géométrique, le nombre obtenu par la division et la mesure du continu. Il est bien vrai que ce nombre est entièrement l'œuvre de l'esprit et qu'il suppose des opérations successives. Il faut que l'esprit crée une certaine unité dans une intuition homogène où il n'y en a pas actuellement; cette unité adoptée, il faut qu'il la répète, qu'il l'ajoute plusieurs fois, et successivement à elle-même; il faut enfin qu'il s'arrête dans l'addition de ces unités pour en former et en envisager un tout. Ni l'unité, ni la pluralité, ni la totalité ne sont données dans une intuition homogène : il faut donc qu'on les y fasse entrer successivement [1].

Il semble que Kant et M. Fouillée ne veulent pas connaître le nombre arithmétique, le nombre d'unités discrètes, fournies par la nature à l'esprit, d'unités semblables entre elles sous tel ou tel rapport que l'on envisage uniquement, mais non homogènes : par exemple, le nombre des étoiles du firmament, le nombre des planètes qui tournent autour du soleil, le nombre des hommes qui habitent en ce moment la terre, le nombre des plantes de telle île, le nombre des fleurs de telle plante, le nombre des pétales de telle fleur.

On ne peut évidemment regarder le nombre arithmétique comme « une discontinuité artificielle introduite dans le continu », comme « un dessin sur la surface des choses, semblable à une figure de craie que le géomètre trace sur le tableau », comme « l'unité artificielle de la synthèse par moi opérée entre les diverses parties d'une intuition homogène ». Ce n'est pas l'esprit qui sème de points lumineux l'espace céleste, comme l'arpenteur plante et aligne des jalons dans le champ qu'il veut mesurer. Les étoiles sont données par la nature, avec leurs ressemblances et leurs différences, avec la propriété d'être *plusieurs*; elles sont données en même temps et aussi bien que le fond continu duquel elles se détachent.

Si l'on reconnaît, — et il le faut bien, — que le discontinu fait essentiellement partie du réel, on ne peut se refuser à admettre qu'une partie au moins du réel, la partie discontinue, est, comme je l'ai déjà dit, nécessairement soumise à la loi du nombre, c'est-à-dire qu'elle est nombre fini et qu'elle a commencé. Voilà une première conclusion qui s'impose, et qui suffirait, sans qu'on allât plus loin, pour résoudre la question de l'infini. C'est le discontinu qui nous donne d'abord les

1. C'est, sans doute, le nombre géométrique, uniquement considéré, qui a suggéré à Kant la distinction qu'il a établie entre les concepts de pluralité et de totalité.

idées d'unité, de pluralité et de nombre, lesquelles s'appliquent ensuite au continu pour donner naissance à la géométrie et à la mécanique. Sans cette application, et considéré en lui-même, le continu, dont on voudrait faire, non seulement une partie, mais l'essence même et le fond du réel, serait chose étrangère à la science et, peut-on dire, à la pensée. Qu'importe, après cela, que tel philosophe, dominé par le sens commun, accorde au continu, avec la réalité, l'infinité actuelle, si cette infinité ne peut être que celle du vide?

Mais on ne peut s'en tenir à cette proposition, que le discontinu fait partie du réel au même titre que le continu. La vérité est que le discontinu seul est réel et que le continu ne l'est pas. Il est aisé de se rendre compte que tout continu est d'origine spatiale, le continu du temps se ramenant à celui du mouvement et ce dernier à celui de l'espace. Or, l'irréalité, la subjectivité du continu spatial ne peut être mise en doute. Les arguments qui l'ont établie sont connus. Les rappeler ici, ce serait rappeler les progrès successifs de l'idéalisme dans la philosophie moderne : la critique cartésienne et malebranchite des qualités secondaires, la critique berkeleyiste des qualités primaires, la critique leibnizienne de l'étendue corporelle, la critique kantiste de l'espace. A ces critiques le néo-criticisme en ajoute une dernière qui les confirme logiquement : celle de l'infini quantitatif. La loi du nombre exclut le réalisme spatial, précisément parce qu'on ne peut concevoir de bornes à l'espace. Si, tel qu'il est nécessairement conçu, l'espace doit être tenu pour réel, il faut admettre que son étendue sans bornes est actuellement donnée, et que les unités conventionnelles, quelles qu'elles soient, que l'on y peut supposer introduites, étant données avec l'étendue sans bornes dont elles sont les parties, réalisent nécessairement l'infini actuel de quantité. L'idée de la réalité objective de l'espace et celle de l'infini actuel sont étroitement liées l'une à l'autre. On ne peut opposer à la première les arguments de Berkeley, de Leibniz et de Kant, sans atteindre la seconde, en lui ôtant la force qui la soutenait dans l'imagination. On ne peut opposer la loi du nombre à la seconde, sans ruiner entièrement la première.

II

M. Séailles ne paraît pas, en fin de compte, regarder comme décisives les objections qui ont été élevées par plusieurs philosophes de notre temps contre le finitisme néo-criticiste. Il rapporte ces objections, les explique, les met dans le jour le plus favorable; mais je ne vois pas qu'il s'y appuie avec assurance. La conclusion à laquelle il incline est que les lois de la pensée ne s'accordent ni avec la théorie de l'infini, ni avec celle du commencement absolu, et qu'il faut donc, s'il l'on entend se placer au point de vue phénoméniste, revenir aux

antinomies insolubles de Kant et se borner à l'abstention positiviste sur les questions d'origine :

« Le commencement absolu, dit-il, tout aussi bien que l'infini, ne supprime-t-il pas la pensée en supprimant la relation ? N'a-t-on pas pu dire qu'il implique lui aussi et plus encore une violation du principe de contradiction, puisque nous ne pouvons penser en dehors des lois de la pensée, et que la relation nous contraint d'établir un rapport entre le néant et l'être ? Il resterait à dire que nous ne pouvons que nous établir au sein des phénomènes, que les thèses des antinomies ne sont pas moins exclues par les lois de la connaissance que leurs antithèses. Le fait que toute pensée réelle porte sur des termes discrets et sur leurs relations nous impose l'abstention sur les questions d'origine. On est tenté d'adresser à Renouvier le reproche qu'il adresse si souvent à Kant, celui de se placer encore au point de vue de ses adversaires et de transposer le dogmatisme métaphysique. La logique lui impose d'arrêter le mouvement de la pensée par un acte volontaire. Le premier commencement n'est pas pensable, mais il se justifie sinon par ce qu'il affirme, de moins par ce qu'il nie, par tout ce dont il nous délivre. En le posant, nous rejetons la vieille ontologie, avec ses mystères et ses contradictions, la continuité, la nécessité, cette substance amorphe de tous les panthéismes, ce sujet sans attribut qui peut tout devenir et qui par là se prête à toutes les fantaisies du délire métaphysique et religieux[1]. »

D'après ce passage, Renouvier aurait dû garder, dans sa philosophie, l'attitude critique de Kant, en s'interdisant le dogmatisme finitiste aussi bien que le dogmatisme infinitiste. Ainsi eût paru mieux justifié le nom de cette philosophie : néo-criticisme. Il est bien fâcheux, selon M. Séailles, que l'auteur des *Essais* ne se soit pas arrêté au relativisme phénoméniste qu'imposent à la connaissance les antinomies kantiennes.

Si Renouvier s'y était arrêté, répondrai-je, il n'eût pas fait œuvre originale. Sa philosophie n'eût été que celle d'Auguste Comte, appuyée sur les antinomies kantiennes et, par suite, plus clairement consciente de ses limites que le positivisme comtiste. Il n'a pu s'y arrêter, parce que le principe de contradiction lui imposait d'opter entre l'infini et le premier commencement et ne lui permettait pas d'opter pour l'infini. Contre le principe de contradiction il n'est pas d'attitude critique légitime. Il n'est pas d'acte volontaire qui puisse écarter comme nulles et non avenues les exigences de la logique. C'est parce qu'il n'avait pas de doute sur ces exigences que Renouvier a dû se prononcer contre la régression des causes à l'infini. S'il y a un reproche à lui adresser, c'est, à mon sens, celui d'avoir admis et soutenu, dans le *Deuxième Essai*, sous l'influence de Lequier, une sorte de fidéisme libertiste, étranger, au fond, et même opposé au caractère dogmatique que pré-

1. *La Philosophie de Charles Renouvier*, p. 89.

sentent, dans le *Premier Essai*, les thèses finitiste, phénoméniste et contingentiste, d'après les principes de logique d'où elles sont tirées.

— Mais, dit M. Séailles, le premier commencement ne supprime-t-il pas la pensée en supprimant la relation? Ne viole-t-il pas le principe de contradiction autant et plus encore que l'infini? Ne nous contraint-il pas d'établir une relation entre le néant et l'être, comme si le néant pouvait être l'un des deux termes d'une relation réelle? — Il y a certainement une espèce du grand genre *relation* que supprime, pour un cas particulier, la thèse du premier commencement : c'est la relation de causalité appliquée à ce commencement. Mais on ne peut dire que supprimer, pour un cas spécial, *une* espèce de relation, celle de causalité, ce soit supprimer *la* relation et, par suite, la pensée. Il ne faut pas prendre la partie pour le tout. Il s'agit donc uniquement de savoir si l'idée de *commencement d'existence* renferme logiquement celle de *cause*.

C'est ce qui, aux yeux de Descartes, de Leibniz, de Locke, de Clarke, ne faisait aucun doute. Ces philosophes soutenaient, comme aujourd'hui M. Séailles, que l'idée d'un commencement sans cause viole le principe de contradiction; et ils croyaient le démontrer, en disant qu'entre le néant et l'être on ne saurait établir le rapport de cause à effet. « Puisque quelque chose existe aujourd'hui, argumentait Clarke, il est clair que quelque chose a toujours existé; autrement il faudrait dire que les choses qui sont maintenant sont sorties du néant et n'ont absolument point de cause de leur existence, *ce qui est une pure contradiction dans les termes*; car si l'on dit qu'une chose est produite, et que cependant on ne veuille reconnaître aucune cause de sa production, c'est comme si l'on disait qu'une chose est produite et n'est pas produite [1]. »

Hume a très bien mis en lumière ce qu'il y a de sophistique en cette prétendue démonstration du principe de causalité. « Lorsque nous excluons toutes les causes, dit-il, nous excluons réellement toutes les causes; nous ne supposons donc pas que le rien soit cause de l'existence d'un objet; il ne faut donc pas qu'on argüe de l'absurdité de cette dernière proposition pour prouver l'absurdité de l'exclusion de la cause. Si toute chose devait avoir une cause, il s'ensuivrait qu'après avoir exclu toutes les autres causes, nous devrions accepter pour cause le rien; mais c'est précisément ce qui est en question, que de savoir si toute chose doit ou non avoir une cause. Si donc on veut raisonner juste, il faut se garder de prendre ce point pour accordé [2]. »

Le raisonnement de Clarke se retrouve presque dans les mêmes termes chez Leibniz et chez Locke. Il témoigne de la force singulière de l'association qui unit l'idée de cause à celle de commencement. Cette force était telle dans l'esprit de ces philosophes que, pour éta-

1. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, ch. II.
2. *Traité de la nature humaine*, trad. Renouvier et Pillon, IIIe partie, p. 111.

blir la nécessité logique de la cause, ils se satisfaisaient naïvement du dilemme suivant : *Toute chose est produite, causée, ou par une autre chose, ou par le rien; or, le rien, n'ayant pas de propriétés, ne peut agir, produire, causer; donc, toute chose est produite, causée par une autre chose.* Ils ne s'apercevaient pas que l'idée de cause était tout d'abord supposée, et donnée sans preuve dans les deux propositions de ce dilemme, et que, pour y échapper, il restait une issue qu'ils n'avaient pas fermée, c'est-à-dire une troisième proposition dont il eût fallu démontrer la fausseté, à savoir : *Il y a des choses qui ne sont pas produites, qui ne sont pas causées, qui ne sont pas des effets.* En un mot, ils ne s'apercevaient pas que ce dilemme laissait la question précisément dans l'état où ils l'avaient trouvée.

Il semble que ce qui est dit commencer sans cause soit tiré du rien ou du néant, comme d'une matière préexistante, produit par le rien ou le néant, comme par une force préexistante. Avec ces verbes *tiré* et *produit* et ces prépositions *de* et *par*, qui expriment d'anciennes conceptions, d'anciennes images du rapport de causalité (*de*, cause matérielle d'Aristote; *par*, cause efficiente ou motrice), le sophisme passe, échappe à l'attention, se fixe et s'enracine en la pensée. Hume l'avait reconnu. Il concluait que l'idée de cause n'est pas contenue logiquement dans celle de commencement, qu'elle en est distincte, qu'elle s'y joint et peut s'en séparer. C'est un des progrès qu'apportait en philosophie sa pénétrante critique. Cela conduisait à une étude nouvelle et plus profonde des principes généraux de la pensée, à un autre progrès très important de la théorie de la connaissance, à la distinction kantiste des trois espèces de jugements, *analytiques, synthétiques a posteriori* et *synthétiques a priori.* Kant, notons-le, reconnaît, comme Hume, que le jugement de cause ne peut se déduire, par l'analyse, de l'idée de commencement, qu'il ajoute une idée nouvelle à celle de commencement; qu'il ne doit donc pas être mis, comme il l'a été par les philosophes antérieurs à Hume, au nombre des jugements analytiques. Mais si le jugement de cause ne doit pas être considéré comme analytique, peut-on dire que le premier commencement implique, aussi bien et plus encore que l'infini, une violation du principe de contradiction? Peut-on, après Hume, après Kant, revenir au raisonnement de Clarke?

III

Les catégories. — Je remarque, dans le chapitre III, une critique, fort juste à mon sens, de la forme ternaire donnée par Renouvier aux catégories. « A prendre ces lois premières dans leur expression, dit M. G. Séailles, peut-être y a-t-il quelque chose d'artificiel, un excès de symétrie dans la forme ternaire donnée à chaque catégorie qui se pose par thèse, antithèse et synthèse. Renouvier ne justifie cette division par aucune preuve rationnelle, il se borne à constater

qu'elle réussit et que chaque catégorie s'y prête sans résistance. Il est à remarquer d'ailleurs que la synthèse, l'acte original de la pensée ne se définit pas de la même manière dans toutes les catégories : tantôt, comme semble l'impliquer la forme ternaire, la synthèse est l'unité des deux termes antithétiques ; dans la loi du nombre, par exemple, la totalité est la synthèse de l'un et des plusieurs ; dans la loi de qualité, l'espèce résulte de la considération simultanée du genre et de la différence. Prenons au contraire les catégories de position, de succession, de causalité : la synthèse ne porte plus, à vrai dire, sur deux, mais sur trois termes, l'étendue se définit non pas par le point et par l'espace ou intervalle, mais bien par deux points distincts limitant l'intervalle. Or ce n'est point là une variation indifférente dans l'exposition : si la force, dans la catégorie de causalité, était la synthèse immédiate de l'acte et de la puissance, puisque la force est déterminante, efficiente, le second acte serait nécessairement donné dans le premier; au contraire, si la force n'est définie que par les deux actes qui limitent la puissance, le déterminisme sans doute n'est pas exclu par cela seul; il ne résulte pas du moins de la seule définition de la loi de causalité; il y a place pour une sorte de *clinamen*, le second acte n'est pas donné par cela que le premier est posé; il peut y avoir des cas où la détermination, où l'efficacité se concilie avec la contingence, puisque la force n'est définie qu'avec le second acte qui n'est pas nécessairement impliqué dans le premier[1]. »

Sur cette question de la forme ternaire donnée aux catégories, je suis pleinement d'accord avec M. Séailles. C'est à Kant que Renouvier a emprunté cette division, dont j'ai dit autrefois « qu'elle n'est pas toujours bien naturelle, qu'elle présente une symétrie ingénieuse qui donne une sorte de plaisir esthétique, mais qui peut inspirer quelque défiance, parce qu'elle a pu induire à des vues plus ou moins contestables[2] ». Pas plus dans la philosophie de Renouvier que dans celle de Kant, cette construction par thèse, antithèse et synthèse ne me paraît offrir un sérieux intérêt philosophique; et j'ai toujours pensé que l'auteur du *Premier Essai* aurait bien dû la laisser à la *Critique de la raison pure*. Elle n'aurait quelque valeur que si elle exprimait clairement un caractère réellement commun aux lois premières; et c'est ce que je ne vois nullement.

Je ne vois pas que l'antithèse ait le même sens, le même rôle, le même rapport à la thèse dans les différentes catégories. Est-ce que la pluralité est à l'unité comme l'espace est au point, le temps à l'instant, le non-soi au soi ? Est-ce que l'espace renferme des points, le temps des instants, comme la pluralité renferme des unités ? Que dire des synthèses ? Quelques-unes, la *totalité*, l'*étendue*, la *durée* ne diffèrent que verbalement des antithèses *pluralité*, *espace*, *temps*, et n'y ajoutent

1. *La Philosophie de Charles Renouvier*, ch. III, p. 122.
2. *L'Année philosophique* de 1890, p. 122.

aucune idée. La synthèse *conscience* n'est qu'un autre nom de la thèse *soi*. Les catégories de causalité et de finalité sont, comme lois de phénomènes, suffisamment claires. On ne fait guère, il me semble, que les obscurcir, en distinguant, dans la première, la thèse *acte*, l'antithèse *puissance* et la synthèse *force*, et, dans la seconde, la thèse *état*, l'antithèse *tendance* et la synthèse *passion*. Si l'on donne, ce qui est naturel et presque inévitable, un sens psychique aux mots *force* et *passion*, les catégories de causalité et de finalité sont comprises en celle de personnalité et se confondent avec elle.

Il est vrai que la catégorie de succession reproduit, en ses trois concepts, celle de position. Mais il n'y a pas à s'en étonner. La seconde s'identifie, pour l'imagination, avec la première, en lui imposant sa forme, la forme d'une ligne droite continue et indéfinie. C'est donc la catégorie de position elle-même qui se retrouve simplifiée en celle de succession : d'où l'exacte correspondance et la parfaite analogie de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse dans les deux catégories, c'est-à dire du point et de l'instant, de l'espace et du temps, de l'étendue et de la durée.

La forme ternaire donnée aux catégories par Kant et par Renouvier ne pouvait être, quant à la doctrine, chose indifférente. Il est certain, d'abord, que, par la distinction, devenue classique et tenue pour essentielle, de la totalité et de la pluralité, elle a contribué et contribue à faire méconnaître la portée de la loi du nombre, et à fortifier en certains esprits le préjugé infinitiste. D'autres vues contestables peuvent, semble-t-il, lui être imputées. N'est-ce pas elle qui a conduit à rapprocher la catégorie du temps de celle de l'espace au point de ne laisser voir dans la première que l'un des deux rapports qui la constituent, le rapport de succession, comme si l'autre rapport, celui de coexistence, appartenait à la seconde [1] ? N'est-elle pas alléguée par Renouvier comme une des raisons qui l'ont empêché de mettre, à l'exemple et à la suite de Kant, l'espace et le temps en une classe première de lois mentales, distinguée et séparée, sous le nom de *formes de la sensibilité*, des catégories de l'entendement [2] ? Or, s'il est un reproche que l'on puisse adresser au système de catégories de Renouvier, n'est-ce pas précisément celui de ne pas conserver cette classe première et très spéciale

1. « On oublie un peu trop aisément, ai-je écrit récemment, que dans la catégorie de temps sont compris deux rapports : celui de coexistence et celui de succession. Il n'est pas sans inconvénient de désigner cette catégorie, comme le fait Renouvier, par le seul terme de *succession*, ce qui mène à prendre la partie pour le tout. Mais le rapport de coexistence est à l'ordinaire laissé de côté, peut-être parce qu'il paraît se confondre avec l'idée d'espace, si bien que Leibniz et de nos jours Spencer y ont réduit systématiquement cette idée, en lui ôtant ce qu'elle a de spécifique. » (*L'Année philosophique* de 1904, p. 95, note.)

2. « Si nous observons, dit Renouvier, que ces formes (l'espace et le temps) se construisent dans la représentation à la manière de tous les autres rapports, par thèse, antithèse et synthèse,... nous trouverons convenable de ne pas les en séparer. » (*Premier Essai*, 2e édit., t. X, p. 209.)

de principes, établie par Kant? Et ce reproche ne porte-t-il pas sur la doctrine même? Écoutons M. Séailles :

« Ne peut-on contester à Renouvier que toutes les catégories soient du même ordre, que toutes se présentent avec des titres égaux à notre créance, que toutes jouent le même rôle dans la connaissance, soient dans le même sens des lois tout à la fois du représentatif et du représenté? Et d'abord l'espace et le temps n'ont-ils rien de spécifique, rien qui les différencie des autres lois de la pensée? L'espace et le temps se caractérisent par la continuité dont l'infini seul permet la mesure, puisque toute fraction d'un continu reste elle-même divisible. Mais, dira Renouvier, cette continuité apparente prouve précisément que l'espace et le temps sont des formes de la représentation, elle ne deviendrait contradictoire que si nous faisions de ces formes de la représentation des choses en soi. La possibilité de pousser toujours plus loin la division des grandeurs continues n'exprime que la présence de la pensée de poursuivre cette opération sans être arrêtée jamais. Soit, mais, s'il en est ainsi, nous ne pouvons plus considérer l'espace et le temps comme des lois du représenté, car ce serait conférer une véritable existence au continu... L'espace et le temps ne sont des lois du représenté qu'en ce sens qu'ils sont des lois de la représentation, mais, loin de confirmer la conformité des lois du sujet et des lois de l'objet, ils la contredisent, en mettant au cœur même de la représentation un élément d'illusion. La continuité inséparable de l'espace et du temps est démentie par la loi du nombre, niée par le principe de contradiction. Ne semble-t-il pas dès lors qu'il faille distinguer sinon entre le phénomène et l'être, du moins entre l'apparence sensible et le phénomène vrai, ce qui revient à séparer les formes de l'intuition sensible des catégories de l'entendement[1]? »

M. Séailles remarque ici, en note, que « je reconnais la valeur de cette objection » et que « je corrige sur ce point la théorie de Renouvier » dans un article de l'*Année philosophique* de 1903. Comme cette correction me paraît depuis longtemps nécessaire et que j'y attache une grande importance, on me permettra de citer les termes en lesquels elle est énoncée.

L'article dont il s'agit est une brève notice consacrée à l'ouvrage de M. Miéville sur la *Philosophie de M. Renouvier*. En ce livre, M. Miéville croit pouvoir opposer au finitisme et au phénoménisme néo-criticistes l'aspect de continuité que revêtent les êtres dans la représentation, en tant qu'étendus et durables. Si le réel est discontinu, dit-il, il faut expliquer comment il se fait qu'il nous apparaît sous les formes du temps et de l'espace dont l'essence est la continuité. « Voilà qui est grave pour le phénoménisme. Les êtres ne sont que comme phénomènes, c'est-à-dire comme affectés des formes de la sensibilité, et comme phénomènes ils seraient ce qu'ils ne sont pas

1. *La Philosophie de Charles Renouvier*, p. 126.

comme êtres! Il arrive que le réel, dans la seule connaissance que nous puissions en avoir, se trouve invariablement et nécessairement associé à un certain représentatif, et voici qu'un autre représentatif, négatif du premier, doit être considéré comme seul capable d'exprimer l'essence de ce représenté[1] ! »

Voici le passage où j'ai exprimé ma pensée sur cette objection de M. Miéville :

« Nous ne savons ce que M. Renouvier eût répondu à cette critique. Mais elle nous paraît, à nous, intéressante, parce qu'elle montre clairement la nécessité, non seulement de rejeter les choses en soi et de mettre toute la réalité dans les phénomènes, mais de distinguer entre les phénomènes continus qui relèvent de la constitution de notre sensibilité et qui méritent le nom d'apparences, et les phénomènes discontinus, seuls réels aux yeux de la raison. M. Renouvier ne semble pas avoir vu l'importance de cette distinction, qui l'eût, croyons-nous, conduit à séparer des catégories de la raison l'unique forme de la sensibilité, l'espace. Nous disons l'*unique forme*, parce que c'est la forme spatiale que revêt le temps quand il apparaît comme continu et qu'on ne l'envisage pas simplement comme rapport de succession ou de simultanéité.

« Donc, la critique que fait M. Miéville du finitisme, en lui opposant l'aspect de continuité que présentent les choses, ne peut en aucune manière nous embarrasser. Cet aspect de continuité, dirons-nous, n'appartient pas aux choses; il vient de notre esprit, qui le leur confère; il est subjectif comme les qualités secondaires, comme la couleur, par exemple. Pleines ou vides, les étendues (et il en est de même de tous les continus) ne sont pas des nombres indépendamment des divisions et mesures opérées par l'esprit. Pourquoi? Parce qu'elles n'ont pas de réels éléments, de réelles unités; et c'est précisément parce qu'elles n'ont pas de réelles unités, parce qu'elles ne forment pas de réelles sommes, que la raison ne permet pas de les tenir pour réelles. Et cela n'a rien de « grave » pour notre phénoménisme, auquel nous ajoutons à l'ordinaire, afin de le bien caractériser, l'adjectif *idéaliste*. Contre ce phénoménisme-là la remarque de M. Miéville sur les deux représentatifs qui se contredisent ne porte pas. Eh! oui, certainement, il y a deux représentatifs dont les témoignages sont opposés : celui de la sensibilité et celui de la raison. C'est un fait qu'il serait puéril de contester, car il s'appuie sur d'autres preuves encore que l'impossibilité du nombre infini : M. Miéville peut s'en assurer en étudiant la philosophie de Berkeley et celle de Leibniz. Mais n'est-ce pas au représentatif de la raison qu'il appartient de réduire celui de la sensibilité à sa juste valeur, et de nous donner, dégagée du voile subjectif qui le couvre, l'exacte expression du réel? Une théorie de la connaissance où les deux représentatifs

1. Henri Miéville. *La Philosophie de M. Renouvier et le problème de la connaissance religieuse*, p. 90.

seraient mis sur le même plan, où la même autorité serait attribuée à leurs témoignages pourrait-elle être autre chose qu'une théorie d'agnosticisme radical[1] ? »

On voit si j'ai reconnu, en 1903, la nécessité de « distinguer sinon entre le phénomène et l'être, du moins entre l'apparence sensible et le phénomène vrai », et, par suite, de « séparer les formes de l'intuition sensible des catégories de l'entendement ». Je souscris sans peine, — j'avais souscrit d'avance, — à l'objection que M. Séailles fonde aujourd'hui sur « l'élément d'illusion » que le continu « met au cœur même de la représentation ». Mais je dois ajouter que la distinction, la séparation nécessaire dont il s'agit ne doit être établie qu'entre l'espace et les autres lois de la pensée, parce que l'espace, comme je l'ai dit dans ma réponse à M. Miéville, est l'unique forme de l'intuition sensible. C'est ce que M. Séailles n'est sans doute pas disposé à admettre, car, dans le langage qu'il tient et qui est d'un kantien orthodoxe, il ne fait aucune différence entre le continu spatial et le continu du temps[2].

Certes, l'assimilation de l'espace aux catégories de la raison ne me paraît nullement un progrès dans la réforme du criticisme kantiste, telle que l'a conçue l'auteur du *Premier Essai*. Mais elle s'explique par l'assimilation du temps à l'espace, établie dans l'*Esthétique transcendentale*, et d'où Kant avait tiré la distinction des noumènes et des phénomènes. Renouvier a cru, sans doute : d'abord, que l'analogie frappante de l'espace et du temps, qu'il constatait, lui aussi, sans en voir la raison, ne lui permettait pas de les séparer l'un de l'autre dans une classification naturelle des principes fondamentaux de la pensée; ensuite, qu'il convenait de les réunir l'un et l'autre à toutes les autres lois mentales, et même que c'était là une nécessité résultant de la liaison incontestable qui existe entre la succession et la causalité; enfin, — et ce dernier point est important, — qu'il n'y avait pas d'autre moyen de supprimer les noumènes de Kant et de fonder le phénoménisme rationnel. Il est clair que, s'il eût attribué, comme l'avait fait Kant, au temps et à l'espace, assimilés et mis sur le même plan, une même subjectivité, en les rapportant l'un et l'autre au sens, sens externe et sens interne, il eût été obligé à son tour, de supposer, hors de l'un et de l'autre, une réalité nouménale, inconnaissable et inconcevable.

Pour se croire fondé rationnellement à séparer des autres catégories celle de position ou d'espace, il faut d'abord la séparer de celle de succession ou de temps, c'est-à-dire rompre, en s'affranchissant de

1. *L'Année philosophique* de 1903, p. 300-302.
2. Je tiens depuis longtemps, — c'est un sujet sur lequel j'ai eu souvent l'occasion de revenir, — et je crois avoir établi clairement, dans l'*Année philosophique* de 1904 (p. 92-98), que le temps, avec ses deux rapports de coexistence et de succession, ne prend en apparence un caractère intuitif que parce qu'il l'emprunte à l'espace, et qu'il est extériorisé, on peut dire *spatialisé* par la sensibilité et l'imagination.

l'imagination, une association naturelle et spontanée qui semble indissoluble. A cette condition seulement, on peut, tout en restant sur le terrain du phénoménisme, reconnaître l'élément d'illusion que le continu met au cœur de la représentation et qui fausse le représenté. La distinction de l'apparence sensible et du phénomène vrai, qu'impose à la raison la subjectivité de l'espace, ne nous ramène nullement à celle du phénomène (de *ce qui apparaît*) et de la substance (de *ce qui n'apparaît pas*). Le noumène qu'elle implique n'est pas celui de Kant; il n'a rien de mystérieux; c'est celui que nous a montré Leibniz sous le voile de cette prétendue qualité, qu'il tenait pour *imaginaire*, l'étendue; c'est la monade, dont il faisait une substance simple, mais que la réflexion réduit à la loi de conscience ou de personnalité, synthèse de phénomèmes psychiques. La monade, loi de conscience inséparable des phénomènes dont elle est la synthèse, diffère de l'x substance, *qui n'apparaît pas*, en ce qu'elle est objet de connaissance positive, aperception immédiate ou induction légitime, comme toutes les autres lois mentales. Loin d'être en contradiction avec le phénoménisme rationnel, elle accuse fortement, — plus fortement que les autres lois mentales, — les caractères qui le distinguent du phénoménisme empirique de Hume et de ses disciples.

On voit sur quels points différents la doctrine de Kant et celle de Renouvier ont, à mon sens, également besoin d'être modifiées. D'une part, l'idéalisme transcendental, établi par la critiqne de Kant, apparaît nécessairement, avec son noumène mis hors du temps aussi bien que de l'espace, comme un illusionisme radical, parce qu'il condamne l'esprit humain à ne connaître les choses que déformées entièrement par la sensibilité interne et externe, et qu'il ne lui permet d'atteindre en elles aucune réalité qui se puisse discerner de l'apparence. D'autre part, la *nouvelle* critique de Renouvier, qui n'admet pas que l'espace doive être séparé du temps et des autres catégories, ne peut exclure le noumène de Kant qu'en attribuant à tous les phénomènes et à tous leurs rapports la même réalité. De là un système de phénoménisme, où les monades ne sont que les atomes dynamiques de Boscovich doués de perception et d'appétit, et qui, laissant subsister le réalisme des rapports spatiaux, s'accorde mal avec la loi du nombre et avec la logique finitiste. On peut ainsi reprocher : à la critique de Kant de conclure au caractère illusoire de tous les phénomènes et de donner à l'idéalisme une extension qui lui ôte toute portée véritable; à la *nouvelle* critique de Renouvier de méconnaître, par un idéalisme resté inconséquent, le caractère illusoire d'un certain ordre de phénomènes.

Un passage du *Troisième Essai*, cité par M. Séailles, témoigne clairement de la position à laquelle s'est arrêté l'idéalisme de Renouvier sur la question de l'étendue. « Les êtres élémentaires sont donnés pour eux-mêmes et les uns pour les autres sous les lois de l'étendue, puisqu'ils sont essentiellement des représentations, et que nulle

représentation n'est exempte de lier ses objets à des rapports de lieu, non plus que de projeter ses propres virtualités sous les mêmes conditions. De là résulte la réalité de l'étendue, aussi profonde, aussi assurée que celle des êtres qui tous l'impliquent[1]. » Le philosophe constate, en ce passage, que *nos* représentations lient leurs objets à des rapports de lieu; et il conclut de ce fait que les rapports de lieu appartiennent *nécessairement* à *la* représentation, c'est-à-dire qu'ils sont nécessairement représentés en toute conscience; qu'étant nécessaires, ils ne sauraient être illusoires; donc que la réalité certaine, profonde, de l'étendue est impliquée par celle des êtres entre lesquels nous nous représentons nécessairement des rapports de lieu.

Je nie, d'abord, que ces conclusions sortent logiquement de la proposition qui en est le point de départ; je le nie, parce que l'affirmation d'une vérité de fait ne renferme pas celle d'une vérité universelle et nécessaire; et je demande que l'on commence par prouver que *nulle* représentation, nulle conscience ne peut se concevoir qui ne mette des rapports de lieu entre ses objets. Je réponds, ensuite, à Renouvier par un raisonnement qui, partant de la critique du continu, est une sorte de contre-partie du sien. Les rapports de lieu auxquels nos représentations lient leurs objets ne peuvent, d'après la nature du continu, être qu'illusoires; étant illusoires, ils ne sont nécessaires que *pour* nous, nécessaires que d'une nécessité *relative*, qui résulte de la forme contingente de notre sensibilité; donc la réalité de l'étendue n'est nullement impliquée par celle des êtres entre lesquels la forme contingente de notre sensibilité nous oblige à nous représenter des rapports de lieu.

Renouvier a très bien montré, après Berkeley et Leibniz, après Bayle et Collier, que l'étendue ne peut être réelle ni comme substance ni comme attribut. Avec raison, dès 1864, c'est-à-dire dans la seconde phase de son évolution philosophique aussi bien que dans la troisième, il a ôté aux êtres élémentaires la réalité de l'étendue que leur avait donnée l'atomisme : comme Leibniz, il en a fait des unités perceptives, conscientes à divers degrés, des monades. Ce qui me paraît une inconséquence de sa philosophie idéaliste, — inconséquence qui d'ailleurs se retrouve chez Leibniz, — c'est que l'étendue, comme rapport de situation de ces unités conscientes, lui ait paru réelle, aussi réelle, aussi essentielle à la représentation que tous autres rapports, que le rapport de ressemblance et de différence, que le rapport de nombre, que le rapport de succession, que l'existence même des monades avec le degré de conscience qui appartient à chacune d'elles.

1. *Les Principes de la nature*, t, I, p. 18.

IV

D'autres critiques peuvent, selon M. Séailles, être faites du système de catégories de Renouvier. Il ne pense pas que l'on soit autorisé à étendre les catégories, principes irréductibles de la connaissance, jusqu'aux relations qui ne nous sont révélées que par la conscience que nous avons de nous-mêmes, jusqu'aux lois de causalité et de finalité, telles que les entend et les analyse l'auteur du *Premier Essai*, surtout jusqu'à la loi de personnalité :

« La cause efficiente, active, exerçant un effort; la passion, la tendance à passer par une sorte d'inquiétude d'un état à un autre état, ne sont originairement que des données de l'expérience personnelle. Ce n'est que par une projection de la personne hors d'elle-même que nous nous représentons philosophiquement le monde, par analogie avec la conscience, à l'image de nous-mêmes, animé par des forces, dirigé par des fins, tandis que, scientifiquement, nous sommes tenus de nous en tenir à la partie patente et observable des phénomènes. Est-on autorisé, dans une théorie des catégories, à distinguer ainsi le point de vue philosophique et le point de vue scientifique, à scinder la loi de cause, à lui faire signifier tour à tour l'enchaînement des phénomènes et leur action réciproque? La science n'implique-t-elle pas la pensée avec toutes les conditions de son existence?... Les catégories ne doivent-elles pas être limitées aux lois universelles et nécessaires, aux conditions primordiales dont la pensée ne peut s'affranchir sans renoncer à elle-même? Est-il permis de franchir ainsi la distance qui sépare les catégories *sans lesquelles rien de représenté ne subsiste* des analogies par lesquelles nous étendons à tout ce qui est les lois de notre activité interne?

« Toutes ces difficultés tombent, et plus évidemment encore, sur la loi de personnalité. Est-il vrai de dire que nous ne pouvons rien concevoir que sous cette loi? On ne peut même plus ici invoquer un instinct qui nous pousse à projeter la personnalité dans les phénomènes externes, à moins que le type de l'esprit ne soit l'esprit du fétichiste qui d'ailleurs, dans ses notions confuses, laisse certainement place à la matière inerte, inanimée. Il n'existe que des représentations, il n'y a de représentations qu'en une conscience, il faut donc dégrader la conscience indéfiniment pour la mettre partout, étendre ses limites aussi loin que celles de l'existence. Est-ce là vraiment une catégorie comme les catégories de quantité, de qualité, de relation, une condition nécessaire de la pensée? Admettre cette prétention, ce serait excommunier, mettre hors de la pensée tous les savants qui nient les causes et les fins, tous les philosophes qui reconnaissent, à la façon de Descartes, une existence réelle à l'étendue, dire que tous ces systèmes n'ont pas pu être pensés. Cette prétendue loi est une théorie de l'anthropomorphisme universel, la suppression de la chose,

l'affirmation qu'il n'y a que des représentations, par suite, qu'il n'y a que des consciences, que Dieu même ne peut être qu'une personne grandie, magnifiée dans toutes ses puissances [1]. »

Cette critique me semble intéressante et en partie fondée; en partie seulement. Je pense depuis longtemps, comme M. Séailles, que Renouvier, traitant des catégories, aurait dû en distinguer plusieurs ordres, plusieurs espèces : d'abord, l'espace, qui est, à lui seul, comme je l'ai montré, une espèce très différente des autres; puis, la qualité, le nombre et le temps, qui, joints à l'espace, forment ce qu'on peut appeler les catégories générales de l'expérience; ensuite, la causalité, catégorie de la science proprement dite; enfin la finalité et la personnalité, catégories de l'expérience interne, de la psychologie et de la métaphysique. J'accorde donc sans peine que les lois de finalité et de personnalité ne doivent pas être mises sur le même rang que celles de position, de qualité, de nombre, de succession et de causalité [2]. Mais cela ne veut nullement dire qu'elles doivent, en conséquence, être exclues d'un système rationnel de catégories.

Un système rationnel de catégories doit comprendre tous les rapports généraux, distincts et irréductibles, que la pensée applique à ses divers objets. Ces objets sont externes ou internes. Ne doit-on pas tenir compte des uns et des autres? Si l'on ne veut envisager que les objets externes, il n'y a, semble-t-il, que trois catégories qui conditionnent absolument la pensée : la qualité (ressemblance et différence), le nombre et le temps. La loi d'espace ou de position n'en est qu'une condition relative, en ce qu'elle dépend de notre sensibilité visuelle et tactile; et l'on peut concevoir, comme l'a dit Stuart Mill, que le représenté subsiste, sans qu'il soit nécessaire de lui appliquer la loi de causalité, considérée uniquement comme rapport de dépendance entre phénomènes physiques.

Mais ces diverses catégories, espace, qualité, nombre, temps, causalité physique, ne peuvent être considérées comme les seules qui régissent la pensée qu'en tant qu'elle a le regard tourné vers les objets qui lui sont extérieurs. N'est-elle pas, en tant qu'elle le tourne vers le dedans, en tant qu'elle se prend elle-même pour objet, conditionnée par d'autres catégories? Ne suppose-t-elle pas un sujet pensant? Et ce sujet pensant, loi de conscience ou de personnalité, n'en est-il pas la première et la plus nécessaire condition?

Quant aux lois de causalité volitive [3] et de finalité, ne sont-elles pas

1. *La Philosophie de Charles Renouvier*, p. 127.

2. Il convient, selon moi, de retrancher de la table des catégories celle de la *relation* et du *devenir*. La relation est un caractère commun à toutes les catégories : on ne peut dire que ce soit *une* catégorie. Le devenir n'est pas une loi première, irréductible, il peut se ramener aux lois de succession, de qualité et de personnalité.

3. Hume s'est efforcé d'établir, dans un de ses *Essais*, que la causalité intérieure ou volitive se réduit, absolument comme la causalité physique, à un rapport de succession uniforme, donné par l'expérience; que la conscience ne

liées inséparablement à celle de conscience ou de personnalité? Ne sont-elles pas constamment présentes en la pensée même, comme rapports nécessaires entre phénomènes psychiques? La pensée, prise au sens général, ne se compose-t-elle pas de phénomènes divers (sensations, idées, jugements, désirs, volitions), liés entre eux, comme Hume l'a reconnu [1], par le rapport évident de moyen à fin? Le désir et la volition n'enveloppent-ils pas, chez le sujet pensant, les lois de causalité et de finalité, et peuvent-ils se comprendre sans ces lois? Dans l'acte de volition, je pressens et je prévois le conséquent qui va se joindre à cet acte; je le pressens et le prévois en tant que fin; je ne puis pas ne pas le prévoir; je ne puis pas vouloir sans vouloir quelque chose, sans envisager un objet de ma volonté, sans penser tout à la fois cet objet comme fin et comme effet et l'acte de volition comme cause.

Le savant positif, astronome, physicien, chimiste, biologiste, trouve en son moi, en sa conscience, ces lois de causalité volitive et de finalité : il ne saurait les nier, car il les applique continuellement en ses recherches. N'est-ce pas sa *volonté* qui observe *pour* connaître, qui institue méthodiquement telle ou telle expérience, en s'y proposant pour *fin* la vérification de telle ou telle hypothèse? Il est vrai que ce

nous apprend rien d'un pouvoir intérieur, c'est-à-dire ne nous dit sur la causalité rien de plus que l'expérience sensible, qu'on ne saurait voir dans la volonté un type de causation où se révèle plus qu'en toute autre séquence uniforme la force efficiente en acte et en exercice. Je n'admets, pas plus que Hume, la mystérieuse force efficiente qui serait perçue directement dans la causalité volitive, et par laquelle l'acte de volition et son effet seraient liés l'un à l'autre. Je tiens donc que la causalité volitive et la causalité physique ne sont qu'une seule et même espèce du genre succession, espèce caractérisée par la certitude de la conjonction qu'expriment les mots *cause* et *effet*. Mais je nie que ce soit l'expérience seule qui nous donne le rapport de séquence existant entre l'acte de volition et son effet. Je crois pouvoir le nier, parce que ce rapport entre, comme prévu, dans la conscience que nous avons de la volition même. Il est vrai que la prévision dont il s'agit est confirmée et singulièrement fortifiée par l'observation mentale, qui, en nous montrant autant de fois qu'on le veut, entre la volition et son effet, le même rapport de séquence, nous offre le premier type, et le plus simple, de l'expérimentation; mais il suffit que, naissant avec la volition, elle précède nécessairement cette observation mentale, pour qu'on ne puisse l'y rapporter, pour qu'on doive la considérer comme une loi spécifique et irréductible de l'esprit. Cette loi de causalité volitive est ensuite généralisée spontanément, en vertu d'une tendance de notre nature mentale, c'est-à-dire appliquée par un jugement apriorique à tous les rapports de succession constante qui nous sont donnés par l'expérience sensible; de là la causalité physique. (Voyez *Psychologie de Hume : Introduction*, par F. Pillon, p. XL-XLVI.)

Le lecteur peut se rendre compte, par les observations qui précèdent, de ce qui me paraît contestable dans les vues de Renouvier sur la catégorie de causalité.

1. Dans ses *Dialogues sur la religion naturelle*, Hume met dans la bouche de l'interlocuteur sceptique cette observation que les Idées ont, par une économie inexplicable, propre à l'esprit, une aptitude à s'ordonner entre elles, que ne présentent pas les parties de la matière.

sont d'autres lois, d'autres catégories, qu'il envisage dans la science qu'il cultive, et qui lui rendent intelligibles, en les liant, les phénomènes naturels, objets de cette science. Son étude se bornant au monde extérieur, il se comprend que son attention se porte uniquement sur ces autres lois, sur l'espace, la qualité, le nombre, le temps, la causalité physique, et qu'il incline à considérer ces catégories comme les seules nécessaires et primordiales. C'est qu'il oublie son propre rôle dans la genèse de la science, le rôle du sujet pensant, le rôle des lois internes qui constituent le sujet pensant.

C'est aussi qu'il prend la partie pour le tout, *sa* science pour *la* science. Le sujet pensant étant pour lui-même objet de connaissance, on ne peut dire que la science consiste uniquement dans la connaissance du monde extérieur. Ce n'est pas tout. Il y a dans la nature, dans le monde qui est extérieur au sujet pensant que je suis, d'autres objets que ceux des sciences physiques, chimiques et biologiques. Il y a d'autres sujets pensants que moi. Comment puis-je le savoir? Comment puis-je savoir que je ne suis pas le seul esprit, la seule conscience qui existe dans le monde? Comment puis-je, sortant de l'idéalisme égoïste ou solipsiste, connaître les hommes et les animaux comme sujets sentants, percevants, pensants? C'est évidemment grâce aux lois ou catégories de personnalité, de causalité et de finalité. Voici, en quelques mots, le processus mental, le raisonnement inductif tout spontané, — si spontané qu'on en a fait un instinct, l'instinct réaliste, — par lequel j'acquiers la connaissance dont il s'agit :

J'ai conscience de deux modes distincts d'activité mentale : d'abord, d'une activité perceptive qui s'exerce involontairement; ensuite, d'une activité qui est volontaire. Par cette seconde espèce d'activité, je me fais éprouver à moi-même certaines sensations : j'entends ma propre voix, je vois mes propres gestes, mes propres mouvements. Je sais que ces impressions que je me donne à moi-même viennent et dépendent de ma volonté, qu'elles sont la manifestation de mon état mental. Voici que je perçois des sensations absolument semblables, que j'entends la voix d'un autre, que je vois les gestes et les mouvements d'un autre. Je sais, par le témoignage de ma conscience, que ces impressions, semblables aux premières, en diffèrent essentiellement en ce qu'elles ne dépendent pas, comme les premières, de mon désir et de ma volonté, qu'elles ne sont pas la manifestation de mon état mental. J'infère, en vertu des lois de causalité et de finalité, qu'elles dépendent d'une passion et d'une volonté étrangères, qu'elles sont les manifestations d'un autre sujet percevant et pensant.

On voit comment les lois de conscience ou de personnalité, de causalité intérieure ou volitive et de finalité me révèlent l'existence d'esprits autres que le mien, me donnent la connaissance psychologique de mes semblables. L'induction d'où vient cette connaissance ne s'arrête pas là. Arrivé à croire que des sujets pensants sont, par leur désir et leur volonté, les causes extérieures de tels groupes de mes sensations,

et que je suis moi-même, par mon désir et ma volonté, la cause extérieure de tels groupes des sensations des autres, je généralise et je place un sujet sous chaque groupe de sensations sous lesquels j'ai reconnu ou puis supposer des sujets plus ou moins semblables à moi, descendant de l'homme à l'animal supérieur, de l'animal snpérieur à l'animal inférieur, de l'animal inférieur à la plante, de la plante à la pierre. Après avoir jugé qu'en chaque homme il y a un esprit semblable au mien, je juge qu'en l'animal il y a un esprit inférieur à celui de l'homme, mais un esprit réel. Par l'observation et la comparaison des signes de conscience chez les animaux de différentes espèces, de différents genres, de différentes classes, je juge qu'ils ont, d'une classe, d'un genre et d'une espèce à l'autre, des degrés très différents de conscience, lesquels forment une série psychologique. Mais la conscience peut très bien exister, à quelque degré, sans que j'en perçoive aucun signe; et, considérant que les animaux les plus éloignés de l'homme n'en manifestent que des signes vagues et généraux, je puis encore en supposer un minimum là même où ces signes manquent à mon observation. Je puis donc étendre aux végétaux et aux minéraux l'induction qui me fait attribuer une nature mentale à tous les animaux, même d'espèces inférieures. Il est vrai que cette induction s'affaiblit à mesure que je descends l'échelle des êtres. Elle reste cependant légitime parce que je descends par transitions insensibles des uns aux autres, et parce que je ne pourrais rompre la chaîne qui les unit tous que par une hypothèse arbitraire.

Je passe ainsi de l'idéalisme égoïste, où, sans les lois de causalité volitive et de finalité inhérentes à ma conscience, j'aurais été enfermé, à l'idéalisme objectif universel, au monadisme leibnizien. Je conçois la nature comme un système de consciences plus ou moins analogues à la mienne et dont la mienne fait partie. Sur cette conception seule, sur la légitimité de l'induction qui en explique l'origine, peut se fonder solidement ma croyance au monde extérieur, c'est-à-dire à un ensemble d'existences indépendantes de mon esprit. Cette conception est nécessaire, parce que la croyance à la matière, avec laquelle s'est toujours confondue, pour le sens commun, la croyance au monde extérieur, ne peut résister aux arguments qui démontrent la subjectivité de l'étendue, de toute étendue, corporelle ou spatiale.

Mais, si cette conception est légitime, si elle est nécessaire, si, pour reconnaître au monde, dépouillé des qualités tant primaires que secondaires dont notre sensibilité le revêt, une existence indépendante de l'esprit qui le perçoit et le pense, nous sommes obligés d'admettre qu'il se compose réellement et uniquement d'individualités conscientes, les lois de personnalité, de causalité volitive et de finalité deviennent évidemment, pour le philosophe, des données universelles et nécessaires de l'expérience, comme le sont, pour le savant positif, celles d'espace, de qualité, de nombre, de temps et de causalité physique. C'est donc avec raison que Renouvier les a mises au nombre

des catégories. Il est vrai qu'elles ne figurent pas parmi celles de Kant. Mais on ne doit pas oublier que Kant abandonnait entièrement à la science positive le monde des phénomènes, et que son idéalisme transcendental substituait aux monades de Leibniz, seuls principes intelligibles de la nature, un x nouménal qui, étranger au temps comme à l'espace, était soustrait à toute expérience et à toute induction et auquel ne pouvait s'appliquer aucune catégorie. C'est précisément par la place que donne le *Premier Essai* à la finalité et à la personnalité dans la table des catégories, même avant un retour formel au monadisme, que la philosophie de Renouvier me paraît un très grand progrès sur la critique de Kant.

— Mais j'entends M. Séailles : Ce grand progrès, dit-il en souriant, se résume à faire de l'esprit du fétichiste le type de l'esprit. Encore est-il certain que l'esprit même du fétichiste n'applique pas l'idée de personnalité à tous les objets de sa pensée. — Voilà Renouvier accusé de revenir au fétichisme des premiers âges. Dois-je prendre ce reproche tout à fait au sérieux? Non, sans doute, car il atteint d'abord Leibniz, et par ce trait, que lui fournit le positivisme comtiste[1], M. Séailles, sans y prendre garde, pourrait se blesser lui-même. Je vois, en effet, qu'il n'oppose aucune objection à l'idée leibnizienne de « mettre en tout la force, la passion et, par suite, à des degrés divers, la conscience et comme une ébauche de personnalité[2] ». Si cette idée lui paraît légitime et si, comme il le dit, il n'entend pas la critiquer, pourquoi parler à ce sujet de l'esprit du fétichiste? Et si cette idée est non seulement légitime, mais nécessaire, si elle est imposée à la raison par l'impossibilité démontrée de la substance étendue, pourquoi refuser le nom de catégories à cette force, à cette passion et à cette conscience que la raison est obligée de mettre en tout?

— Mais, insistera M. Séailles, admettre que la causalité volitive, la finalité et la personnalité sont, comme la quantité, la qualité, etc., des catégories, c'est-à-dire des conditions de la pensée, n'est-ce pas excommunier, mettre hors de la pensée, tous les savants qui nient les causes et les fins, tous les philosophes qui reconnaissent, à la façon de Descartes, une existence réelle à l'étendue?

Non, vraiment, répondrai-je : c'est fort mal entendre l'expression

1. Auguste Comte reconnaissait et montrait, sous les formes métaphysiques des systèmes panthéistes anciens et modernes, des traces très prononcées de ce qu'il appelait le fétichisme fondamental. « Qu'est-ce, au fond, dit-il, dans la 52e leçon de son *Cours de philosophie positive*, que cette célèbre conception de l'âme du monde chez les anciens, ou cette assimilation plus moderne de la terre à un immense animal vivant, et tant d'autres doctrines analogues, sinon un véritable fétichisme, vainement déguisé sous un pompeux verbiage philosophique?... De nos jours même, qu'est-ce réellement, pour un esprit positif, que ce ténébreux panthéisme dont se glorifient si étrangement, surtout en Allemagne, tant de profonds métaphysiciens, sinon le fétichisme généralisé et systématisé, enveloppé d'un appareil doctoral propre à donner le change au vulgaire? »

2. *La Philosophie de Charles Renouvier*, p. 129.

conditions de la pensée, employée pour désigner les principes dont il s'agit, que d'en tirer de telles conséquences. La détermination des lois de la pensée est du ressort de la logique générale, qui n'est pas venue dès l'origine à la perfection. Ces lois ont été certainement mises en œuvre avant d'être déterminés par l'analyse. On a pu et l'on peut, par une analyse incomplète, en déterminer quelques-unes, celles que le sens commun abstrait le plus facilement, celles que l'on applique exclusivement à l'observation et à l'étude des phénomènes du monde matériel. Le savant n'a pas à chercher des rapports de moyens à fins dans ces phénomènes. On comprend que cette idée de finalité, quelle qu'en soit l'importance, n'entre pas dans ses préoccupations ordinaires : non seulement il n'en a pas besoin pour faire avancer les sciences physiques, mais le progrès de ces sciences exige qu'il la laisse de parti pris à la porte de son laboratoire. Au point de vue proprement scientifique, il importe fort peu qu'il nie, comme philosophe, les causes et les fins, c'est-à-dire qu'il se montre incompétent et peu capable de réflexion personnelle en matière philosophique.

Je rappellerai que Leibniz avait soin de distinguer le point de vue scientifique ou physique et le point de vue philosophique ou métaphysique, et qu'il est souvent revenu sur la nécessité de cette distinction. Il faisait observer qu'à la science proprement dite peut très bien suffire l'hypothèse des atomes, quoique l'atomisme ne soit pas une position tenable pour la philosophie; que les physiciens n'ont pas besoin de spéculer sur les monades pour rendre compte des phénomènes particuliers, pas plus que les géomètres d'approfondir la composition du continu pour résoudre leurs problèmes; qu'il faut toujours expliquer la nature « mécaniquement et par la théorie corpusculaire », mais sans s'imaginer que l'on trouve dans la théorie corpusculaire la dernière raison des choses. Il consentait que l'on séparât les questions et qu'on laissât, si l'on voulait, indécise celle des principes réels de la nature. « Car, disait-il, on peut borner les recherches là où on le juge à propos. Mais il ne faut pas s'arrêter en si beau chemin, lorsqu'on désire avoir des idées véritables de l'univers [1]. »

Cette distinction très simple des deux points de vue scientifique et philosophique permet de répondre aisément à la première partie de l'objection. Elle montre qu'il est possible de donner place, sur la liste des lois premières de l'esprit, aux idées que M. Séailles en voudrait exclure, sans mettre hors de la pensée les savants positifs qui font des excursions plus ou moins heureuses sur le terrain de la philosophie.

La seconde partie de l'objection a-t-elle une valeur plus sérieuse que la première? Je ne le vois pas. Est-ce excommunier, mettre hors de la pensée Descartes et ses disciples, que de faire consister l'existence réelle, toute existence réelle, en un certain degré de conscience,

1. *Lettres métaphysiques de Leibniz à Arnauld.*

et, par suite, de considérer la conscience comme une loi de la pensée? Dire que Descartes a méconnu l'universalité et la nécessité de cette loi, en attribuant une existence réelle à l'étendue, et que c'est là une erreur de son système, est-ce dire que ce système des deux substances n'a pu être pensé? Ne sait-on pas, par l'histoire de la philosophie, que l'erreur peut être pensée? Et que d'erreurs l'ont été, erreurs de doctrine et erreurs de méthode, par les auteurs des divers systèmes qui se sont succédé! S'ils ne les ont pas évitées, si, comme le prouvent assez leurs contradictions, ils n'ont pas donné à la philosophie le caractère d'une vraie science, n'est-ce pas, pourrais-je dire, parce qu'ils n'avaient pas procédé à une analyse exacte et rigoureuse des lois mentales réelles, et, d'abord, parce que la fausse catégorie de substance avait pris ou gardé, dans leur pensée, la place de celle de personnalité?

F. PILLON.

LE CARACTÈRE ET LE TEMPÉRAMENT

Toute tentative pour donner à la classification des caractères une base physiologique tirée de l'étude des tempéraments semble avoir été condamnée récemment par quelques auteurs. Nous demanderons la permission d'exposer brièvement nos idées sur ce point.

Le principal argument que l'on invoque est celui-ci. Les tempéraments sont peu ou mal connus, la notion même de tempérament est confuse : chacun s'en fait une idée différente et chacun apporte son système. Comment dès lors, sur une base aussi chancelante, avoir la prétention d'édifier une théorie des caractères qui puisse avoir quelque solidité ? — Et l'on ajoute : Tous les physiologistes et psychologues qui ont essayé de le faire sont partis d'une idée préconçue, et si leur théorie des caractères s'est adaptée à celle des tempéraments, c'est qu'ils avaient conçu cette dernière en vue des résultats auxquels ils voulaient aboutir.

Telle est l'objection dans toute sa force. Voici ce que nous répondrons.

Si confuse que soit la notion de tempérament, elle ne l'est pourtant pas tellement que l'on ne puisse s'entendre au moins pour lui donner une définition nominale, de sorte que, si l'on dit par exemple que le tempérament est ce qui caractérise l'individualité physiologique, il semble bien que cette définition ne pourra rencontrer aucun contradicteur.

Mais c'est lorsqu'il s'agit de donner à cette définition nominale un contenu réel que les difficultés surgissent. Alors en effet l'on rencontre des conceptions et par suite des définitions très différentes.

D'où vient cette diversité ? Elle provient surtout de deux causes : d'une part, de ce que l'on confond des notions qui sont proches, qui sont connexes, qui ont entre elles des rapports, mais qui sont pourtant différentes, et, d'autre part, des préoccupations spéciales de chacun des savants qui s'occupent de l'étude des tempéraments.

Tout d'abord le tempérament ne doit pas être confondu avec la constitution, et, encore moins avec la structure du corps. Quoique ces deux notions elles-mêmes se pénètrent, les distinguant néanmoins l'une de l'autre, il est permis de dire que la structure c'est le volume, la disposition, l'arrangement des différentes parties de l'organisme, et que la constitution c'est l'état général de l'organisation qui est propre à un individu.

Qu'il y ait de très étroits rapports entre le tempérament d'une part, et de l'autre la structure du corps et surtout son organisation, c'est un fait qu'on ne peut contester, car les différents systèmes organiques se commandent, et il paraît même tout indiqué, si l'on recherche l'origine de l'individualité physiologique, de partir de la considération des différents organes, des fonctions et de leurs rapports.

Mais le tempérament n'en est pas moins quelque chose de plus profond, de plus intime, nous ne disons pas seulement que la structure, mais que la constitution elle-même.

Aussi, dans cette question si complexe du tempérament, convient-il de ne jamais perdre de vue le but que l'on se propose, et qui est la détermination de l'individualité physiologique.

Or, c'est ce qu'ont fait, nous semble-t-il, bon nombre de physiologistes qui, étudiant spécialement tel système d'organes ou telle série de fonctions, et bien que tenant compte des relations que soutiennent entre elles les différentes parties de l'organisme, mais l'esprit rempli cependant de leurs préoccupations particulières, ont été tout naturellement amenés à exagerer l'importance de cette partie de l'organisation qui faisait l'objet de leurs études.

Quels seront donc les mieux placés pour se livrer à une étude de ce genre? Il semble bien que ce seront les physiologistes-psychologues, et encore parmi eux devra-t-on distinguer.

Si en effet le physiologiste-psychologue s'est attaché à une étude de détail, il pourra être tenté lui aussi de traiter la question de son point de vue spécial et de fonder sa théorie sur un système organique particulier. Telle par exemple l'hypothèse de Lange sur la priorité des phénomènes vaso-moteurs dans les conditions physiologiques de l'émotion, hypothèse contestée d'ailleurs par William James, et que Lange lui-même déclare ne pas considérer comme essentielle à sa doctrine.

Restent donc ceux qui s'occupent par-dessus tout de la recherche de l'individualité physiologique. Or il y a, tout le monde l'admet, un lien très intime entre cette dernière et l'individualité psychologique; l'une est la base et le soutien de l'autre, et c'est dans l'individualité physiologique que l'individualité psychologique a ses racines. Il est donc vrai de dire, en un sens, que celui qui aborde, dans ces dispositions, une étude des tempéraments, y apporte une idée préconçue. Mais cette fois l'idée préconçue est légitime, car le point de vue où l'on se place n'est plus un point de vue particulier et par suite arbitraire : c'est le point de vue même où l'on doit se placer, sinon pour résoudre, tout au moins pour embrasser d'ensemble le problème.

Entre les différentes théories émises par les physiologistes, le psychologue peut donc choisir, et choisir en connaissance de cause. Il ne se décide pas au hasard, il possède un critérium. Il faut, non pas que la théorie des tempéraments s'adapte à une théorie des caractères qu'il aurait construite préalablement de toutes pièces, mais il faut que cette

théorie puisse servir à rendre compte de l'individualité psychologique.

Or si l'on procède de cette façon, à quoi aboutit-on?

Comme type des théories qui font reposer la doctrine des tempéraments sur les prédominances organiques, nous prendrons la théorie de l'école phrénologique américaine, théorie exposée par nous assez longuement dans cette *Revue* même (février 1903) d'après M. Hoffman, et qui distingue trois tempéraments fondamentaux : le tempérament *moteur*, le tempérament *vital* et le tempérament *mental*, suivant la prépondérance dans l'organisme, soit des systèmes musculaire et osseux, soit des organes nutritifs, soit enfin du cerveau et des nerfs.

Le tempérament *moteur* et le tempérament *mental*, comme il est facile de le voir, s'opposent dans cette théorie comme s'opposent dans la réalité, à prendre les choses en gros, l'homme d'action et l'homme de pensée, le tempérament *vital* étant une sorte de tempérament intermédiaire.

Acceptons cette opposition et demandons-nous si elle est expliquée.

Tout d'abord le développement des systèmes musculaire et osseux est-il bien ce qui caractérise le type actif? En d'autres termes, un système musculaire vigoureux et une forte charpente entraînent-ils nécessairement l'activité, et celle-ci ne dépend-elle pas plutôt de la vivacité, de la vigueur, de l'énergie de la réaction motrice, c'est-à-dire du système nerveux moteur?

Il est permis de remarquer d'ailleurs que le type de l'homme d'action n'est pas un type fixé une fois pour toutes, mais qu'il change, qu'il se modifie, se transforme suivant l'état et le degré de civilisation. Dans les âges primitifs par exemple, alors que l'homme avait surtout à se défendre physiquement contre les forces de la nature et contre ses semblables, la force musculaire et la solidité de la structure jouaient sans doute un rôle plus grand que de nos jours. Mais même alors il fallait de la vivacité, de l'énergie dans la riposte, même alors il fallait l'élan, et si une certaine dose de persévérance et aussi d'habileté dans les desseins venait s'y joindre, sans doute elle ne devait pas nuire. Dans nos civilisations modernes, en tout cas, dans ces civilisations qu'on a pu nommer « astucieuses », c'est-à-dire où la force physique cède le pas de plus en plus à la ruse et à l'habileté, le rôle de l'intelligence, d'une intelligence d'ordre inférieur si l'on veut, mais enfin de l'intelligence, c'est-à-dire du système nerveux devient de plus en plus prépondérant.

Si, d'autre part, nous considérons le type mental, nous ne voyons même pas qu'il ait pu exister à ces époques primitives. Sans doute il pouvait y avoir, même alors, des cerveaux plus puissants et mieux organisés que d'autres ; mais la pensée méditative ne pouvait s'y développer faute d'entraînement, de sécurité, de loisirs, et aussi parce que lui manquaient les matériaux qui lui sont nécessaires pour se

constituer. On peut même dire que ce type, s'il avait alors existé, serait apparu comme un monstre, et que par suite de l'impossibilité où il aurait été de s'adapter aux exigences du milieu, les lois de la sélection naturelle l'auraient eu bien vite éliminé. Il est facile de constater en effet que, même de nos jours, l'homme de pensée bien souvent ne sait pas se défendre et qu'il serait fréquemment broyé dans l'engrenage social, si la société qui, dans son ensemble, sait les services qu'il lui rend, ne lui venait en aide. Aujourd'hui, comme dans les âges primitifs, le solitaire, le méditatif se trouve en butte à l'hostilité du troupeau.

Au point de vue de l'évolution, l'homme de pensée n'est donc pas un type primitif. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, et comme nous nous proposons de le montrer plus tard à nouveau, il n'en est pas un davantage au point de vue que nous appellerons *statique*, pour l'opposer au précédent. Ce qui importe quand il s'agit de classer les hommes suivant leurs ressemblances ou leurs dissemblances naturelles, ce n'est pas la quantité d'intelligence, mais sa nature. Beaucoup d'intelligence ou peu d'intelligence, cela est vague et tout à fait insuffisant pour caractériser l'individu, et il faut selon nous faire appel à des différences plus intimes, plus radicales et plus profondes.

Quoiqu'il en soit, et sans nous demander davantage si le type intellectuel est primitif ou dérivé, s'il est simple ou complexe — ou s'il ne renferme pas des variétés aussi et peut-être plus distinctes les unes des autres que ce type ne l'est lui-même de l'actif, admettons que dans l'état actuel de notre civilisation et indépendamment des circonstances, les uns sont plutôt portés par leur nature propre vers l'action extérieure et les autres vers les travaux de la pensée, ce qu n'est d'ailleurs, on peut le remarquer, qu'une forme différente de l'action. La question pour nous est donc de savoir, puisque, après tout, nous pouvons considérer les intellectuels, uniquement dans leurs ressemblances, quels caractères physiologiques leur sont communs. On leur accorde un fort développement du cerveau et des nerfs.

Tout d'abord le volume du cerveau, chez les intellectuels, est plus considérable. Le volume du crâne le sera donc également, ce qui montre, en passant, l'interdépendance des différents systèmes que nous ne cherchons nullement à nier. En même temps que le volume, le fait a été constaté, le poids du cerveau est plus considérable. Le cerveau d'un Européen de nos jours, et surtout d'un Européen cultivé, pèse plus que celui d'un sauvage, et aussi le cerveau d'un homme de génie pèse plus que le cerveau d'un homme ordinaire. Enfin au volume et au poids du cerveau il convient d'ajouter, suivant la nature de l'intelligence, un développement plus grand de certains centres.

Mais ce qu'il faut surtout joindre à tout cela, et ce qui paraît plus important encore, c'est la qualité, c'est la nature, c'est la constitution intime des cellules cérébrales, constitution qui peut-être est liée,

comme les phrénologistes semblent l'avoir entrevu, à la structure et à l'organisation générales de l'organisme.

Et M. Hoffmann lui-même a bien vu, avec les physiologistes de son école, que le développement du cerveau et des nerfs ne suffit pas, et c'est pourquoi il fait appel à un autre principe qu'il appelle la *vitalité*. Le cerveau, dit-il, a beau être grand, si la vitalité cesse, il s'arrête par manque d'impulsion. La force qui met en action les organes, dit-il encore, est la vitalité, et c'est elle qui donne l'activité aux pouvoirs physique et mental. C'est-à-dire que l'auteur fait ici intervenir la nutrition et l'appareil circulatoire. Mais il est clair que les changements qui se produisent dans la substance cérébrale ne dépendent pas uniquement de l'afflux du sang au cerveau, ni même de sa qualité. Encore faut-il que les cellules cérébrales se prêtent à l'action nutritive, et c'est par suite à la constitution intime du cerveau et aux mouvements moléculaires qui s'accomplissent dans la substance cérébrale qu'on est bien obligé d'en revenir. La vitalité générale ici ne suffit pas. Le corps peut être bien portant et les cellules cérébrales atrophiées.

« Dans l'état actuel de la physiologie cérébrale, dit le Dr G. Dumas, on ne saurait considérer l'activité mentale comme exclusivement déterminée par la circulation du sang; on admet même qu'elle se lie à des processus intracellulaires antérieurs à toute variation vasculaire. »

L'école phrénologique a donc attaché, elle aussi, une importance trop grande à la circulation, et c'est toujours en définitive à la considération du système nerveux qu'on aboutit. On comprend qu'il en soit ainsi, puisque c'est dans le cerveau que vient se peindre l'individualité physiologique. A cela peut-être objectera-t-on que le cerveau n'est après tout qu'un appareil enregistreur, qu'il ne fait que refléter ce qui se passe dans l'organisme, et que par suite le tempérament doit être cherché, non dans le cerveau ou le système nerveux, mais dans l'organisme tout entier.

Ne nous accordât-on que cela, on nous accorderait beaucoup, car si le cerveau concentre, s'il synthétise en quelque sorte toutes les activités de l'organisme, et même en admettant que le tempérament résulte de l'ensemble des fonctions organiques et non pas du système nerveux, il n'en resterait pas moins que celui-ci pourrait être considéré, pour le but que l'on se propose, comme le résumé de l'ensemble des fonctions vitales. Outre qu'il serait façonné par toutes les activités organiques et qu'il en ressentirait le contre-coup, le cerveau dans cette hypothèse les traduirait, et l'on serait par suite fondé, dans la question qui nous occupe, à ne considérer que le système nerveux et à négliger tout le reste. Ce serait là simplement un cas de la méthode d'abstraction dont use couramment la science. Toute science particulière, en effet, par cela même qu'elle délimite son objet propre, élimine provisoirement tout ce qui ne rentre pas dans cet objet. On peut même dire que, sans cela, aucune science particu-

lière n'est possible. Le tempérament resterait dans ce cas, suivant la formule ancienne, une sorte de mélange, ou une sorte d'harmonie, d'accord ou même de désaccord des fonctions organiques, laquelle harmonie, lequel accord ou désaccord serait représenté dans le cerveau et les nerfs.

Mais nous pouvons aller plus loin, et nous avons vraiment trop accordé en ne faisant du cerveau qu'un miroir, même convergent, le laissant de cette façon en quelque sorte en dehors du tempérament. Est-il admissible que le système nerveux, que le cerveau, qui est dans l'organisme l'organe directeur, soit ainsi laissé de côté? Peut-on soutenir qu'il ne soit qu'un appareil enregistreur ou représentatif, et n'est-il pas plus vraisemblable qu'il contribue lui aussi dans une large mesure à constituer ce qu'on appelle le tempérament?

Si, en effet, le système nerveux participe à la vitalité générale de l'organisme et s'il est en partie façonné par lui, il ne se contente pas d'être passif, mais il commande, il ordonne et il organise. C'est ainsi qu'il tient sous sa dépendance non seulement les fonctions de relation, mais les fonctions végétatives elles-mêmes, telles que la circulation, la respiration, les sécrétions, la nutrition. La nutrition intime des tissus relève des nerfs, et les modalités de l'être vivant sont dues, comme on l'a dit, à l'allure spéciale que lui impriment les nerfs. Aussi sommes-nous de l'avis de l'anthropologiste russe Sceland, à savoir que le tempérament « dépend de la façon dont le système nerveux reçoit les excitations extérieures et intérieures », et nous ajouterons aussi de la façon dont il réagit contre ces excitations.

Par conséquent, même si le tempérament consiste dans la vitalité générale de l'organisme, on voit que le système nerveux joue encore dans sa constitution le rôle le plus important, et, par suite, même dans ce cas, nous sommes autorisés à rechercher dans le système nerveux le point de départ des modalités organiques.

Aurons-nous donc, de cette manière, changé le sens du mot tempérament, et ne lui aurons-nous pas au contraire conservé son sens précis et positif? Ne sera-t-il pas toujours pour nous ce qui caractérise l'individualité physiologique? C'est là le sens que lui ont donné les anciens, et c'est celui qu'on lui donne encore aujourd'hui quand on y réfléchit. Ce n'est donc pas à reconnaître l'action prépondérante du cerveau et des nerfs qu'on change le sens du mot tempérament, mais c'est au contraire à confondre plus ou moins le tempérament, soit avec la structure du corps, soit avec sa constitution.

Ceux qui partent de la considération du système nerveux pour déterminer les tempéraments se posent donc le même problème qu'on s'est toujours posé, mais ils s'appuient de plus pour le résoudre sur les données de la science actuelle.

Il est vrai que la science ici nous abandonne, et c'est peut-être le cas de rappeler le mot si souvent cité de Maudsley que « le tempérament, dans l'état actuel de la science, n'est qu'un symbole représen-

tant des qualités inconnues ». Ce n'en est pas moins, pensons-nous, quelque chose que d'en avoir éclairé la notion et d'avoir montré que cette notion correspond à quelque chose de positif et de réel.

Quoiqu'il en soit, puisque, pour le moment il est impossible d'établir scientifiquement la vérité, comment pourra-t-on procéder? — Que faire autre chose en ce cas que ce qu'on a toujours fait dans la science lorsque les données positives font défaut, c'est-à-dire des hypothèses? Et à ces hypothèses que peut-on demander si ce n'est d'expliquer les faits? Sans doute on se gardera de les prendre pour des vérités établies, mais elles n'en auront pas moins leur valeur en tant qu'hypothèses. On sera seulement prêt à les abandonner, si de nouveaux faits sont mis au jour qui les contredisent, ou si l'on en trouve d'autres qui cadrent mieux avec les faits, ou plus compréhensives.

On voit comment les auteurs qui se sont occupés du tempérament avec des préoccupations psychologiques, préoccupations qui, nous l'avons montré, sont légitimes, ont été amenées pour la plupart à orienter leurs recherches du côté du système nerveux. Nous n'avons pas à examiner ici les différentes hypothèses que l'on a faites sur le ton nerveux, sur la vitesse et sur l'intensité des vibrations, sur l'anabolisme et le catabolisme, sur la variabilité de la quantité d'énergie potentielle, etc. Ces hypothèses on peut les discuter : nous avons voulu montrer simplement qu'il était légitime de les faire.

Est-ce à dire qu'il faille persévérer dans cette voie? — Ceci est une autre question. Après avoir pris une plus claire conscience de ses limites, peut-être en effet le temps est-il venu, pour la science des caractères, de se cantonner dans des recherches plus positives. Mais cette critique, si c'en est une, peut porter contre toutes les classifications du caractère qu'on a essayées jusqu'ici, et non pas seulement contre celles qui ont tenté de faire reposer le caractère sur le tempérament. Que parmi les classificateurs les uns soient allés un peu plus loin, les autres moins loin, ce n'est là qu'une question de degré. Il s'agit seulement de savoir s'il n'est pas temps de se livrer à des recherches plus particulières, et nous croyons qu'il en doit être ainsi.

La période que vient de traverser la science des caractères, période qu'il lui était nécessaire de franchir en tout cas, ne sera pas perdue. Pendant cette période, en effet, le domaine de cette science a été nettement délimité, les éléments qui constituent le caractère ont été définis d'une façon précise et l'on a pu se rendre un compte plus exact, des rapports que soutiennent entre eux ces éléments : c'est grâce à cette période transitoire, en un mot, que cette étude pourra passer définitivement du domaine de la littérature dans celui de la connaissance scientifique. Peut-être toute science qui s'organise doit-elle passer par une phase de ce genre, de sorte que la science des caractères, comme on l'a dit de la sociologie, aurait eu, elle aussi, au moment de se constituer, sa période *héroïque*.

C. Ribéry.

NOTES ET DOCUMENTS

HYSTÉRIE ET MYSTICISME

LE CAS DE SAINTE THÉRÈSE

Les médecins, aujourd'hui, s'accordent, pour la plupart, à ranger les mystiques — plus généralement, les saints — parmi les victimes de cette névrose protéiforme, « n'ayant ni lésions connues, ni symptômes constants et pathognomoniques [1] », que l'on appelle l'hystérie [2].

Il serait impossible, on le comprendra, de contrôler ce diagnostic collectif par l'examen de tous les cas particuliers. Je me contenterai d'en étudier un, le plus typique, le plus fréquemment invoqué, celui de sainte Thérèse; de sainte Thérèse qualifiée, par le Dr Pierre Janet, d' « illustre patronne des hystériques », et qu'un jésuite, le P. Hahn, — en qui les Charcot et les Janet ont trouvé un auxiliaire inattendu, — déclarait naguère avoir été « affligée d'une hystéro-épilepsie caractérisée par une accumulation extraordinaire de symptômes [3] ».

I

Tous les renseignements que nous avons sur la santé de sainte Thérèse, nous les tenons d'elle-même.

Elle raconte qu'étant, à dix-sept ans (1532), pensionnaire chez les

1. Pitres, *Leçons cliniques sur l'Hystérie et l'Hypnotisme*, 1re leçon.

2. Legrand du Saulle, *Les Hystériques*. « Bien des saintes et des bienheureuses n'étaient autre chose que de simples hystériques. Qu'on relise les détails de la vie d'Élisabeth de Hongrie, de sainte Gertrude, de sainte Brigitte, de sainte Catherine de Sienne, de Jeanne d'Arc, de sainte Thérèse, de madame de Chantal, de la célèbre Marie Alacoque et de tant d'autres, on se convaincra aisément de cette vérité. » — Cf. Charcot, *La Foi qui guérit* : « Saint François d'Assise, sainte Thérèse... étaient... des hystériques indéniables ». Et Rouby, *L'Hystérie de sainte Thérèse* (Bibliothèque diabolique) : « Les saints et les saintes, les bienheureux et les bienheureuses... furent, on peut le dire, des hystériques méconnus ».

3. *Les Phénomènes hystériques et les Révélations de sainte Thérèse*, Mémoire couronné au concours organisé à Salamanque, en 1882, à l'occasion du troisième centenaire de sainte Thérèse (*Revue des Questions Scientifiques*, Bruxelles, 1883).

Augustines d'Avila, elle fit une grande maladie [1] (sur la nature de laquelle elle ne s'explique pas), qui la força de retourner chez son père. Trois ans plus tard, religieuse au couvent de l'Incarnation, elle tomba de nouveau malade [2]. (Elle accuse, pendant cette période, de violents maux de cœur et de fréquentes syncopes, qu'elle attribue au changement de vie et de nourriture.) Les médecins ne trouvant pas de remède à ses maux, son père la retira du couvent et la mena « en un lieu fort renommé » (à Becedas), où il la confia aux soins d'une empirique. Elle y subit un traitement qui la reduisit à l'extrémité :

Je restai trois mois dans cet endroit, en proie à de très grandes souffrances, parce que le traitement était trop rigoureux pour ma complexion. Au bout de deux mois, à force de remèdes, il ne me restait plus qu'un souffle de vie. Le mal dont j'étais allée chercher la guérison était devenu plus cruel; les souffrances que j'éprouvais au cœur étaient si vives qu'il me semblait parfois qu'on me le déchirait avec des dents aiguës; l'intensité de la douleur arriva à tel point que l'on craignit que ce ne fût de la rage. Ma faiblesse était extrême; l'excès du dégoût ne me permettait de rien prendre, si ce n'est du liquide. La fièvre ne me quittait pas, et des purgations, que pendant un mois on m'avait fait prendre, m'avaient épuisée. Je sentais un feu intérieur qui m'embrasait. Les nerfs se contractèrent, mais avec des douleurs si intolérables, que je ne trouvais ni jour ni nuit un instant de repos. A cela venait encore se joindre une profonde tristesse. Voilà ce que je gagnai dans ce voyage. Mon père se hâta de me ramener chez lui. Les médecins me virent de nouveau; ils désespérèrent de moi, déclarant qu'indépendamment de tous ces maux, je me mourais d'étisie. Insensible à l'arrêt qu'ils venaient de prononcer, j'étais absorbée par le sentiment de la souffrance. Des pieds jusqu'à la tête, j'éprouvais une égale torture. De l'aveu des médecins, ces douleurs de nerfs sont intolérables; et comme chez moi leur contraction était universelle, j'étais livrée à un indéfinissable tourment [3]....

Ce martyre, ayant duré plus de trois mois, s'acheva par une crise terrible. Pendant près de quatre jours, Thérèse resta « privée de tout sentiment ». On la crut morte. Cependant, elle revint à elle, — mais dans quel état :

De ces quatre jours d'effroyable crise, il me resta des tourments qui ne peuvent être connus que de Dieu. Ma langue était en lambeaux, à force de l'avoir mordue. N'ayant rien pris dans tout cet intervalle, faible d'ailleurs à ne pouvoir respirer, j'avais le gosier si sec qu'il se refusait à laisser passer même une goutte d'eau. Je sentais tout mon corps comme disloqué et ma tête dans un désordre étrange. Mes nerfs s'étaient tellement contractés que je me voyais en quelque sorte ramassée en peloton. Voilà où me réduisirent ces quelques jours d'indicible douleur. Je ne pouvais, sans un secours étranger, remuer ni bras, ni pied, ni main, ni tête; j'étais aussi immobile que si la mort eût glacé mes membres; j'avais seulement la force de mouvoir un doigt de la main droite. On n'osait en quelque sorte m'approcher : tout mon corps était lamentablement meurtri; je ne pouvais supporter le contact d'aucune main; il fallait me remuer à l'aide d'un drap que deux personnes tenaient chacune par un bout. Je restai ainsi jusqu'à Pâques-Fleuries (Dimanche des Rameaux, 1536) [4].

1. *Vie*, ch. III.
2. *Id.*, ch. IV.
3. *Id.*, ch. V.
4. *Id.*, ch. VI.

A ce moment, un peu de mieux se produisit; les douleurs s'atténuèrent. Cependant, la malade continuait d'en éprouver, par intervalles, d'insupportables, « quand une fièvre double-quarte très violente, qui lui était restée, lui faisait sentir ses frissons ». On l'avait ramenée à son monastère (1537) : « Il n'y a pas de termes, dit-elle, pour peindre l'excès de ma faiblesse; il ne me restait que les os. Cet état... se prolongea pendant près de huit mois, mais, pendant près de trois ans, je demeurai frappée de paralysie. »

Enfin, elle guérit miraculeusement. « Saint Joseph fit éclater à mon égard sa puissance et sa bonté : grâce à lui, je sentis renaître mes forces, je me levai, je marchai » (1539).

Mais sa santé reste précaire. Elle subit des vexations morales et physiques qu'elle attribue au démon. Il cherche à l'étouffer [1], et parfois l'attaque avec une incroyable violence : « Un jour [2], il me tourmenta durant cinq heures par des douleurs si terribles et par un trouble d'esprit et de corps si affreux que je ne croyais pas pouvoir plus longtemps y résister.... L'ennemi se déchaînait contre moi avec une telle rage que, par un mouvement irrésistible, je me donnais de grands coups, heurtant de la tête, des bras et de tout le corps contre ce qui m'entourait. » Ce furieux assaut la laisse « toute brisée, comme si on l'eût rouée de coups de bâton ».

Ce sont là, à vrai dire, de rares paroxysmes; mais, entre temps, elle ne reste jamais sans souffrir. Elle a des angoisses cardiaques [3], de fréquentes syncopes [4], des sifflements d'oreille [5], des tremblements de la tête et des bras, parfois de tout le corps [6], des accidents gastriques se traduisant par des vomissements quotidiens [7]; elle est travaillée de fièvres continuelles [8]; dans les dernières années de sa vie, elle eut des attaques de paralysie [9], rappelant de loin celle de 1536, dont les effets se prolongèrent pendant trois ans. Et ces infirmités physiques se compliquent chez elle de troubles psychiques : accès de tristesse, défaillances de l'attention [10], de la mémoire, etc. Je ne parle pas ici des visions et des extases...

1. *Vie*, ch. xxxi.
2. *Id.*
3. *Id.*, ch. vii.
4. *Fondations*, ch. xix.
5. *Château*, Avant-Propos et 4es dem., ch. iv : « C'est, ce me semble, comme le bruit de plusieurs grandes rivières, d'une infinité d'oiseaux qui chantent, et de sifflements aigus ».
6. Ribera, *Vie de sainte Thérèse*, livre IV, ch. xvii.
7. *Vie*, ch. vii. « Pendant vingt ans, il m'arrivait chaque matin... de rejeter les aliments. » Cf. ch. xl : « Un soir... le temps de mon vomissement ordinaire approchait ».
8. *Id.*, ch. vii.
9. *Lettres*, avril 1580, 16 janvier 1582.
10. *Vie*, ch. xxx, xxxi.

II

Ce tableau clinique, tracé par la sainte elle-même, serait, à en croire la plupart des neuropathologues, d'une lecture facile, et l'on y trouverait les éléments d'un diagnostic certain.

On constate, disent-ils, chez sainte Thérèse, à la fois les stigmates permanents de l'hystérie et les symptômes prodromiques des grandes attaques; elle fut sujette à ces attaques elles-mêmes.

Cette vive hyperesthésie qui se traduit, en particulier, chez elle, par des angoisses cardiaques; ces contractures généralisées; cette paralysie qui guérit spontanément, ces continuelles syncopes, — autant de signes qui, à eux seuls, suffiraient à caractériser un tempérament profondément hystérique.

Quant aux troubles digestifs, à ces bruits dans la tête, à ces tremblements nerveux, à ces sensations d'étouffement, à ces accès de tristesse dont se plaint la sainte, ce sont plus spécialement les signes prodromiques de la grande attaque [1].

Cette grande attaque, elle l'a eue, avec la perte de connaissance qui est de règle dans la première période (*épileptoïde*). L'espèce de *rage* dont elle parle s'observe dans les convulsions toniques de la première période et dans la deuxième période (phase des *grands mouvements*) [2]; et cette rage coïncide chez elle avec des contractures, une tétanisation musculaire portée à son comble, qui se remarquent également dans les deux premières phases de la première période [3]. — Quant aux visions et aux extases, elles se rapportent à la troisième période de la grande attaque, celle des *attitudes passionnelles*.

1. Dr Paul Richer, *Études cliniques sur la grande hystérie*, 1re partie, *prodromes* : « La malade a de l'inappétence, ou bien le goût se pervertit. Souvent des vomissements rejettent presque immédiatement les aliments ingérés. En dehors des repas, il se produit des nausées... — Presque toutes les malades ont des sifflements d'oreille.... Elles entendent le roulement d'un wagon, des sons de cloches, de fanfares. Ler... ... entend tous les oiseaux qui chantent dans sa tête. — Il se produit souvent des crampes douloureuses, des secousses ou un tremblement analogue à la trépidation... La malade tombe dans une mélancolie profonde qui peut aller jusqu'au désespoir. »

2. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. XXXI : « Je me donnais de grands coups, heurtant de la tête, des bras et de tout le corps contre ce qui m'entourait ». — Cf. Richer, description de la phase des *grands mouvements* : « Survient quelquefois une sorte de rage. La malade entre en furie contre elle-même. Elle cherche à se déchirer la figure, à s'arracher les cheveux.... Elle frappe son lit de la tête en même temps que des poings », etc.

3. Dans la première période, « après les convulsions toniques, la malade se trouve bientôt immobilisée par la tétanisation musculaire portée à son comble ». Cette tétanisation persiste pendant la période *clonique*. Et « la contracture généralisée peut être douloureuse au point d'arracher à la malade, complètement revenue à elle, des cris déchirants ». (Richer, *loc. cit.*)

III

Voilà qui paraît décisif, dans le sens de l'hystérie. Mais Thérèse a trouvé, dans le camp catholique, d'ardents défenseurs [1], qui ne sont pas embarrassés de critiquer un diagnostic posé, en termes absolus, à trois siècles de distance, et sur la foi de renseignements insuffisants.

On constate chez la sainte, disent-ils, des troubles de la sensibilité, des hyperesthésies. Mais les hyperesthésies ne sont pas fatalement d'origine hystérique, et une personne épuisée, dont tout le corps est « lamentablement meurtri [2] », peut bien sentir ses souffrances s'exaspérer au moindre contact sans qu'il faille pour cela la taxer d'hystérie. L'hyperesthésie généralisée est d'ailleurs très rare chez les hystériques. En revanche, l'un des stigmates les plus caractéristiques de la grande névrose, c'est l'anesthésie partielle ou totale. Or sainte Thérèse, pourtant bonne observatrice, n'a jamais constaté chez elle d'insensibilité pathologique [3]. — Pour ce qui est de ses « contractions de nerfs » (survenues deux mois avant la crise de 1536, et qui ne se déclarèrent ni pendant une crise convulsive, ni à la suite d'une telle crise), elles n'eurent pas le caractère de contractures hystériques. Même observation en ce qui touche les attaques de paralysie auxquelles elle fut sujette : les deux dernières notamment, celles de 1580 et de 1582, ne peuvent guère avoir l'origine supposée, l'hystérie, chez la femme, étant infiniment rare à soixante-cinq ans. — Quant aux tremblements, aux évanouissements, aux troubles digestifs, ce sont là des phénomènes susceptibles d'interprétations diverses; ils persistèrent, en l'espèce, après la période critique, ce qui ne permet

1. L'abbé A. Touroude, *Lettres adressées au P. Hahn à l'occasion de son Mémoire*, Paris, 1885. — Le P. Louis de San, *Étude pathologico-théologique sur sainte Thérèse*, réponse au Mémoire du P. Hahn. — Dr Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, t. II. — Dr A. Goix, *Les Extases de sainte Thérèse* (*Annales de Philosophie Chrétienne*, mai, juin 1896).

2. *Vie*, ch. VI.

3. Elle nous dit bien (*Vie*, ch. XXIX) qu'à de certains moments, « fît-elle ruisseler le sang de son corps sous les coups d'une flagellation volontaire, elle ne le sent pas plus que si ce corps était privé de la vie ». Mais, quand on rapproche cette phrase du contexte, on renonce à l'interpréter dans le sens de l'anesthésie. La sainte fait simplement allusion à des cas où la douleur morale l'emporte sur la douleur physique.

Encore un mot sur cette question de l'anesthésie. Le Dr Pitres (*Leçons cliniques sur l'Hystérie*, 39e leçon) observe que, chez les hystériques *hémianesthésiques*, les hallucinations sont unilatérales (les images hallucinatoires se présentant du côté anesthésié) et il cite plusieurs textes (*Vie*, ch. XXIX, XXXI) dans lesquels la sainte situe ses visions *à gauche*. D'où il faudrait conclure qu'elle était anesthésique à gauche. Mais cette conclusion est erronée, attendu qu'elle a eu des visions *à droite* aussi bien qu'à gauche (*Vie*, ch. XXVII, XXXVIII; *Château*, 6e dem., ch. VIII); elle en a même eu des deux côtés à la fois : « J'aperçus la très sainte Vierge à mon côté *droit*, et mon père saint Joseph à mon côté *gauche* » (*Vie*, ch. XXXIII).

pas de les attribuer à la névrose. Les sifflements d'oreille, enfin, ne se manifestèrent chez la sainte que tout à fait à la fin, et des textes précis les expliquent très naturellement par un excès de fatigue [1].

J'arrive aux attaques. — Sainte Thérèse, alors que les attaques hystériques vont presque toujours par séries, ne nous signale guère, en ce qui la touche, que deux crises convulsives; et elle en décrit une seule avec précision, celle de 1536, précédée — le fait, dans l'hypothèse de l'hystérie, serait tout à fait anormal — de trois mois de prodromes douloureux. Pendant cette crise ne se déroulèrent pas les quatre périodes classiques de l'attaque, *épileptoïde*, des *contorsions* et des *grands mouvements*, des *attitudes passionnelles*, de *délire*, et l'on n'y distingue, en somme, que trois phénomènes imputables à la grande hystérie : des convulsions toniques, des morsures de la langue, enfin la perte de connaissance. Or, les convulsions et les morsures sont suffisamment justifiées par les atroces souffrances qu'endurait la sainte; et la perte de connaisssnce, loin de rester limitée, comme dans l'hystérie, à la première période de la crise, dura tout autant que la crise elle-même. Ajoutons qu'il n'est rien de commun entre le paroxysme douloureux auquel la sainte fait allusion [2] — paroxysme que l'attaque ne comporte pas — et la rage aveugle et frénétique dont se compliquent parfois la période clonique et la phase des *grands mouvements*.

Dira-t-on qu'à défaut de la grande attaque complète, sainte Thérèse a eu des « attaques d'extase », de ces attaques d'extase qui sont, suivant le Dr Richer [3], un « fragment détaché » de la grande attaque, réduite ici à sa troisième période, celle des *attitudes passionnelles*? — On répond qu'entre les extases de la sainte et les « attaques d'extase », comportant deux phases hallucinatoires nettement marquées, il n'est aucune assimilation possible [4].

Et l'on conclut que sainte Thérèse fut exempte de grandes attaques. Pour ce qui est des symptômes observés chez elle à l'état permanent, ce sont là, encore un coup, des symptômes généraux, que l'on retrouve dans d'autres affections que l'hystérie, et qui, ni par leur coordination, ni par leur processus chronologique, n'y correspondent dans l'espèce. Symptômes d'ailleurs bien imcomplets et bien peu caractéristiques, puisqu'ils ne comprennent ni anesthésie, ni hyperesthésie ovarienne, ni suffocations, ni sensation de boule hystérique [5]; et puis-

1. Lettre du 10 février 1577 : « Tant de lettres et d'occupations ont fini par me causer un *bruit* et une grande faiblesse dans la tête ».
2. « L'intensité de la douleur arriva à tel point, qu'on craignit que ce ne fût de la rage. » (*Vie*, ch. v).
3. *Loc. cit.*, 2e P., ch. v.
4. J'ai insisté sur ce point dans mon étude : *Les États mystiques* (*Revue philosophique*, juillet 1905).
5. La difficulté de respirer et d'avaler dont souffrit la sainte après ses quatre jours de léthargie paraît devoir être attribuée à son extrême faiblesse et à l'état de son gosier tout à fait desséché. Nulle part elle n'accuse la sensation si nette

que, en outre on les voit contredits par d'autres symptômes, incompatibles avec la grande névrose : c'est ainsi que sainte Thérèse signale la fièvre comme accompagnant ses angoisses cardiaques et ses contractions de nerfs, et elle tomba, à la suite de la crise de 1536, dans un état de profonde cachexie; or la fièvre ne s'observe presque jamais dans l'hystérie, et la cachexie ne s'y observe jamais [1]. Ce qui, en revanche, s'y observe toujours, c'est un état mental déterminé, correspondant aux troubles organiques. Les hystériques n'ont aucun jugement, elles sont essentiellement frivoles et versatiles, « elles ne savent pas, elles ne peuvent pas, elles ne veulent pas vouloir [2] ». Chez Thérèse, au contraire, la volonté est toute-puissante; énergie, persévérance et bon sens, voilà ses qualités maîtresses. Sous le rapport intellectuel et moral, elle est, en un mot, avoue le P. Hahn, « au pôle opposé des hystériques ordinaires [3]. »

Ainsi raisonnent les défenseurs de sainte Thérèse Et ils ne s'en tiennent pas à des raisonnements négatifs. L'hystérie écartée, ils proposent de rattacher son état pathologique, soit — avec le P. de San — à une gastrite aiguë et à des accès éclamptiques (l'éclampsie entraîne la perte de connaissance, la tétanisation musculaire, les convulsions, les morsures de la langue); soit — avec le Dr Imbert-Gourbeyre — à

de la boule; et elle n'a jamais eu de suffocation hystérique : « Les contentements spirituels.... produisent en nous un certain trouble..... ils vont même, ainsi que me l'ont assuré quelques personnes, jusqu'à resserrer la poitrine..... *N'ayant rien éprouvé de tel*, je n'en saurais rien dire. » (*Château*, 4e dem., ch. II.)

1. « A la suite des séries d'attaques, la malade.... est loin d'éprouver une fatigue en rapport avec la dépense musculaire énorme qui s'est produite.... Quand tout est fini, il faut peu de temps pour réparer les forces..... Même chez les hystériques dont les séries sont fréquentes, la santé générale ne paraît pas altérée; plusieurs ont de l'embonpoint ». (Richer, 1re P., ch. VI.)

2. Axenfeld et Huchard, *Traité des névroses*.

3. Objectera-t-on qu'elle fut sujette à des accès de tristesse morbide? — Des accès de tristesse, qui n'en aurait eu, dans son état de santé? Sa tristesse, d'ailleurs, elle la raisonne, elle la domine; et l'on n'y reconnaît aucun des caractères de la mélancolie hystérique, qu'elle a décrite (*Fondations*, ch. VII, VIII) avec une étonnante précision.

Elle a eu aussi des troubles de l'attention, de l'*aprosexie*; il lui est arrivé « diverses fois », lisant un livre, de n'y rien comprendre, dit-elle, ou de n'en rien pouvoir retenir (*Vie*, ch. XXX). Mais nous serions tous hystériques, s'il fallait taxer d'hystérie ceux-là qui, sous l'empire d'une préoccupation quelconque, n'ont pu, à tel moment donné, réussir à fixer leur esprit.

Reste la question des *visions* perçues, des *paroles* entendues. Je la traiterai à part et montrerai que ces phénomènes ne peuvent être interprétés, chez sainte Thérèse, comme étant d'origine hystérique. Tenons-nous en, quant à présent, à l'observation suivante. Jusqu'à l'âge de vingt-deux ans, la sainte n'a eu que deux visions (celles de 1537. — *Vie*, ch. VII). Entre 1537 et 1557, on ne remarque rien chez elle d'extraordinaire. Et c'est seulement en 1558 (Thérèse avait quarante-trois ans et approchait, par conséquent, de l'âge critique) que commence la série interrompue de ses visions, extases, etc. — Voilà, on en conviendra, une évolution qui ne ressemble en rien à celle des hallucinations hystériques.

une chlorose grave, compliquée d'un empoisonnement médical (dont la responsabilité remonterait à l'empirique de Becedas)[1]. M. le Dr Goix parle, lui, d'intoxication paludéenne. La sainte habitait un pays à fièvres paludéennes[2] (les fièvres paludéennes sont, comme on sait, des fièvres intermittentes avec accès pernicieux); et la crise de 1536, accompagnée de léthargie, de contractures, etc., « rappelle trait pour trait la forme comateuse de la fièvre intermittente, telle qu'elle s'observe encore à notre époque[3] »...

*
* *

Grammatici certant.... Et il y aurait témérité à formuler en la matière des conclusions affirmatives, quel qu'en fût le sens. Tout ce qu'il est permis d'affirmer, c'est qu'après tant d'arguments émis de part et d'autre, l'hystérie de sainte Thérèse reste indémontrée. Et je prétends qu'à étudier de près et dans le détail la vie des autres mystiques orthodoxes, le même doute s'imposerait, au moins dans la plupart des cas[4].

MONTMORAND.

1. La Sainte se plaint (*Vie*, ch. VI) du « triste état où l'ont réduite les médecins de la terre ».
2. « L'un des premiers médecins qui aient décrit les formes pernicieuses de la fièvre intermittente, Louis Mercado, médecin du roi d'Espagne Philippe III, observait, nous dit le Dr Goix, à l'époque et dans la province même où vivait l'illustre réformatrice du Carmel ». Cf. Mercatus, *De febrium essentia, differentia, curatione*, Valladolid, 1586.
1. « Le professeur Colin (dans son *Traité des fièvres intermittentes*) rapporte une observation où, comme chez sainte Thérèse, il y eut coma, morsures de la langue et contracture consécutive. »
2. Voici, à l'appui de ma thèse, une observation curieuse. L'hystérie parait être, comme on sait, beaucoup plus fréquente chez les femmes que chez les hommes. Or il résulte de recherches faites dans les annales des ordres religieux (Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation*, II, p. 278, 435) que le nombre des extatiques hommes dépasse de beaucoup celui des extatiques femmes.

REVUE CRITIQUE[1]

LE MORALISME DE KANT ET L'AMORALISME CONTEMPORAIN

L'auteur de la *Critique des systèmes de morale contemporains* se propose de compléter son œuvre de philosophe en publiant une *Morale des idées forces*. Mais l'établissement d'une doctrine suppose la ruine préalable des erreurs ou la mise au point des demi-vérités que renferment les doctrines ou les négations adverses. Et l'on sait que, dialecticien rigoureux, mais conciliateur libéral, M. Fouillée s'est efforcé toujours de découvrir l'âme de vérité incluse dans toutes les thèses philosophiques. Or, depuis le jour où il donna au public son premier ouvrage de critique, l'état des esprits s'est gravement modifié. A cette époque, la morale kantienne ou néo-kantienne semblait triompher; c'était le règne du *moralisme*. La morale empiriste était, elle aussi, un moralisme à sa manière; elle évaluait le bien et le mal. Depuis lors, sous l'influence de Stirner et de Nietzsche (sans parler des influences plus purement littéraires), à la faveur aussi du crédit accordé aux sciences sociales grandissantes, un mouvement s'est dessiné, indifférent ou hostile à la morale ancienne et aux vieilles évaluations. L'*amoralisme* se développe avec sérénité dans les ouvrages de M. Durkheim et de M. Lévy-Bruhl, comme dans les *Epilogues* si dogmatiques et si hautains de M. Remy de Gourmont; il se révèle agressif chez les nietzschéens français, M. Jules de Gaultier ou M. Palante. Bien plus, si tels amoralistes à prétentions de sociologues, comme M. Bayet et M. Téry, mettent la *science des mœurs* au service d'une démocratie socialiste et surtout anticléricale et travestissent l'indifférence en matière de morale dans leurs journaux décorés de noms rationalistes, d'autres, plus fidèles peut-être à la tendance amoraliste, raillent la démocratie égalitaire des « bêtes de troupeau », et prônent, avec le culte de la « puissance », l'aristocratique Surhumain. Plus qu'indifférents aux vieilles morales, nos nietzschéens *évaluent* à leur tour; et, transvaluant les traditionnelles valeurs, ils se disent *immoralistes*, comme Nietzsche dans la dernière partie de sa carrière. M. Fouillée a déjà rencontré et combattu l'immoralisme, alors qu'il consacrait à Nietzsche une étude remarquable et instituait un parallèle entre Nietzsche et Guyau. Dans ce nouvel ouvrage, intro-

1. Alfred Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, 1 vol. in-8, XXIII-375 p. Paris, Félix Alcan, 1905.

duction critique à sa *Morale* positive, il réunit à dessein les deux tendances, moralisme et amoralisme, estimant que l'une (la kantienne) explique par son outrance l'autre (surtout sous la forme nietzschéenne); et, les combattant l'une et l'autre à titre de *demi*-vérités, il indique comment il espère les concilier en sa synthèse ultérieure.

L'*Introduction*, historique et critique tout ensemble, montre, d'une part, que la morale prékantienne n'admit jamais un impératif catégorique, loi formelle et *a priori*, d'autre part, que les néo-kantiens français ont remplacé le devoir tel que l'entendit Kant par un *devoir-faire* ambigu et impuissant. — La morale antique identifia le bien avec la *nature*, conséquemment avec le *rationnel*, et n'en sépara jamais l'idée de celle d'un *bonheur* à base *objective*; il y eut pour elle, non une pure science du bonheur subjectif, comme l'affirme M. Brochard, mais un impératif hypothétique dont la condition, toute naturelle et rationnelle, était donnée en fait.

La morale du christianisme identifia le bien avec la *vie éternelle*, établit la réalité de celle-ci par une double révélation, ne sépara point l'idée du devoir de celle de la *béatitude*; d'ailleurs, elle se fonda sur le *sentiment* plutôt que sur la raison, et fit de la *charité* (non, comme Grecs, de la *justice*) la vertu fondamentale. La morale des cartésiens les concilia la *sagesse* antique et la *félicité* chrétienne, conservant toujours au bien, sous le nom de *perfection*, une réalité objective. — D'ailleurs, si l'on met la moralité dans la fidélité à la raison, on peut désigner par *raison* soit la raison *pure* de Kant, soit la raison qui abstrait et généralise; il y a une *morale de l'entendement*. Or, qu'elle se réclame du principe mathématique de l'égalité, du principe logique de l'identité, du principe inductif de la causalité, cette morale est toujours stérile, ne pouvant nous apprendre ni ce qui doit être égal, ni ce qui doit se conserver, ni quelle cause doit agir. La morale de l'entendement n'est point *réaliste*, et elle n'offre pas non plus de principe constitutif indépendant de l'expérience. — Ce principe, le *faux Kantisme* des néo-criticistes français ne l'offre pas davantage. Le *devoir-faire* de Renouvier est un *désirable* indéterminé et empirique; c'est vainement que M. Darlu prétend le relier à un *devoir-être* par un jugement synthétique qui serait la catégorie même de la conscience morale. C'est vainement aussi que M. Cantecor croit le trouver dans les données de la conscience commune et dans l'obligation qui accompagne toute mesure sociale. Il n'y a chez les renouviéristes, qui ont aboli le *noumène*, qu'un faux *a priori*, un schème purement humain, nullement identique à l'impératif catégorique de Kant. Et la nécessité des *croyances irrésistibles*, à laquelle recourt M. Rauh, ne vaut pas mieux; philosophiquement, on est tenu de critiquer ses croyances. Le problème moral ne consiste pas, comme il l'affirme, à constituer une pure *technique* indépendante, mais bien à déterminer objectivement un idéal.

La *première partie* constitue un exposé et une critique du *mora-*

lisme. M. Fouillée étudie successivement le *dogmatisme moral*, le *formalisme moral*, et la *liberté morale*. — Et son premier soin est de bien préciser l'idée même du moralisme kantien. Il se refuse à interpréter la morale de Kant, ainsi que le fait parfois M. Boutroux, au sens quasi antique d'une simple opposition entre le sensible et l'universel. L'admission du *noumène*, pur problème au point de vue théorique, mais réalité (quoique inconnaissable) au point de vue pratique, lui paraît essentielle. Et il insiste sur cette loi *a priori*, forme régulatrice de la volonté, et nullement constitution d'un objet, révélatrice pourtant d'un monde supra-sensible et d'une liberté impérative sans condition. En somme, le bien sera pour Kant la *vie éternelle* du christianisme, mais étrangère à une révélation, simple fait pratique posé par une raison pure. Le kantisme « est un christianisme de la loi, au lieu d'être un christianisme de l'amour ». Aussi le moralisme kantien soulève-t-il un problème, que son auteur a bien aperçu : y a-t-il une raison pure pratique? Et peut-on lui appliquer les catégories? — Mais Kant n'a point démontré qu'il existe une *raison pure*, source de jugements synthétiques *a priori*.

Le principe d'identité n'est que l'affirmation même de la conscience; le rejet des catégories, souvent factices, ne constituerait pas un renoncement à l'usage de la raison; l'origine héréditaire et cosmique des principes n'a même pas été envisagée par Kant, lequel, d'autre part, refuse à la raison le pouvoir intuitif que Platon lui accordait et qui la constituait autonome au-dessus des formes de la conscience. Et le devoir n'est pas, selon Kant (contredit en cela par les faux kantiens), objet de croyance; il se pose comme fait de la raison. Or, nul *exemple* ne peut établir son existence, si (comme le dit Kant) l'expérience nous manifestant notre simple ignorance des causes, la moralité et la liberté, choses suprasensibles, sont au-dessus d'elle. Et nulle *induction* ne nous y conduit, puisque la causalité de la raison pure ne peut être empirique, bien que ses effets prennent place dans l'ordre naturel des phénomènes. Nulle *déduction* ne nous y amène, puisque déduire le devoir du bien, le rattacher à la conscience empirique de nous-même, serait le rendre empirique à son tour, et que, d'autre part, toute intuition supra-sensible et toute conscience de l'être nous est refusée. Et le *fait de raison* n'est nullement démontré par le kantisme; le devoir n'est pas une condition nécessaire de la moralité (comme l'affirment M. Boutroux et M. Delbos), à moins que l'on n'entende la moralité au sens kantien; il ne fait point partie des données communes (comme le pensent M. Rauh et M. Cantecor), la conscience commune ou philosophique ayant toujours (en dehors du kantisme) rattaché le devoir à un bien objectif; ce n'est pas l'établir que le rattacher à une fin en soi, l'humanité (admise comme telle, non prouvée telle) que l'on introduit, par cercle vicieux, afin de fonder le devoir; en somme, l'unique recours (et c'est là comme l'a bien montré M. Delbos, le centre de la pensée de Kant) réside dans l'autonomie, dans la spontanéité de la raison pure

cause intelligible; dès lors, se pose le problème de l'application à la raison pure des catégories. Il est bien vrai que, pour Kant, les catégories séparées de l'intuition permettent de *penser*, sinon de connaître, un objet en général; d'où il conclut que l'application du concept de causalité au noumène, théoriquement indéterminée vu l'absence d'intuition, n'est pas contradictoire, et que la raison peut rendre cette application réelle en vue de l'usage pratique. Mais une telle application est illusoire; le concept de causalité n'a de sens qu'à titre de résidu de l'expérience; nulle catégorie n'est définissable si ce n'est en termes d'expérience, d'où il résulte que la causalité purement intelligible ne serait pas plus causalité qu'autre chose, mais pur rapport indéterminé; l'objet en général n'a de signification que par l'expérience encore, et Kant parle indûment d'intelligences ou de volontés *pures* ou de lois supra-sensibles; bref, « le devoir conçu comme *causalité* de la raison pure sera ou une idée pseudo-pure ou une pseudo-idée...; la loi morale est un concept vide, s'il est pur, ou un concept d'expérience interne s'il n'est pas vide ». Encore moins peut-on affirmer la *réalité* de ce concept, puisque, toute intuition faisant défaut, l'application des deux catégories de réalité et de causalité est impossible. La distinction kantienne entre la *théorie* et la *pratique* est, d'ailleurs, mal fondée; la pratique suppose une connaissance objective, fut-elle seulement probable; de ce point de vue, la causalité du devoir se ramènerait à celle, toute empirique, d'une *idée-force*; mais Kant ne veut pas de ce recours à l'expérience, et il nous condamne à l'insoluble problème de la causalité intelligible et de la volonté pure et libre, alors que ce vouloir libre et cette causalité nouménale sont indéterminables théoriquement, ainsi que l'action de la liberté intelligible sur le phénomène. Le problème relatif à la loi pratique ne saurait même être énoncé, puisqu'une *liberté*, au sens tout négatif où Kant l'a entendue, ne saurait être soumise à une loi ni avoir sa loi. Si la critique de la raison théorique a frappé de suspicion l'idée de l'inconditionnel, la raison pratique ne peut rendre cette idée objective; et l'on ne peut même transformer le devoir en objet de croyance, puisque les raisons objectives de cette croyance se sont évanouies. En somme « la morale n'est pas fondée ». — C'est que Kant, au fond, n'a jamais *critiqué* la raison *pratique*; il n'a critiqué que l'*expérience* morale. Et c'est vainement que ses interprètes, M. Delbos et M. Boutroux, voulant justifier cette abstention, disent qu'il s'agissait seulement de dégager les *conditions* nécessaires de la pratique; une telle méthode est insuffisante, car elle ne prouve pas la *validité* de la morale; simple anatomie d'un fait, elle n'*explique* ni ne *justifie* l'impératif; elle est abstraitement formelle, comme celle des sociologues, combattus par M. Delbos. Il n'est pas vrai, comme le prétendait Kant, que la raison porte en soi, indépendamment de tout examen, la critique de son propre usage. Il n'est pas vrai, comme l'affirme M. Cantecor, qu'il y ait cercle à vouloir estimer la raison, source de toute vérité. Il y a lieu de scruter la nature, l'ori-

gine, l'objectivité de *tous* les principes, et par suite de la raison, même théorique; cette recherche est encore plus nécessaire lorsqu'il s'agit d'une raison pure pratique, imposant, non plus à notre pensée, mais à notre volonté, une loi universelle et inconditionnelle. Si l'on ne peut savoir, de l'aveu de Kant, si jamais fut accompli un acte inspiré par le pur devoir, n'y a-t-il pas lieu de se demander si l'*idée* même du devoir *pur* existe réellement? Et, en cas d'affirmative, puisque, selon Kant lui-même, il n'y a pas « de trous dans le réseau des phénomènes », ce qui exclut « les rêves étranges d'un Renouvier », la présence de cette idée n'a-t-elle pas ses causes cérébrales et mentales? n'y a-t-il point là « l'expression intellectuelle d'un instinct profond de la vie »? L'hypothèse même d'une causalité nouménale et libre n'empêcherait pas de poser la question; et, si la question se pose, n'est-ce pas que la causalité nouménale est un reflet de l'expérience? L'homme ne peut sortir « de l'expérience interne ou externe, de la *conscience* ». Mais surtout il est nécessaire de s'interroger sur le caractère *objectif* de la loi morale. Possible *pour nous* (parce que non contradictoire), est-elle possible *en soi*? En vain Kant allègue le *commandement*; celui-ci a la *liberté* supra-sensible pour *condition*. En vain, il distingue entre la loi morale, *ratio cognoscendi*, et la liberté, *ratio essendi*; nous n'atteignons l'être qu'à travers le connaître, et, si nous ignorons la liberté, la loi demeure problématique. En vain on nous dit (M. Cantecor) qu'il s'agit ici, non de vérité, mais d'une exigence de la raison qui n'a pas besoin d'être conforme à un objet, il faut que cette exigence ait un objet pour être valable, qu'elle soit vraie. En vain Kant affirme la loi morale comme seule loi *immanente* (à la différence des principes empiriques); si elle est en *nous*, ce *nous* est intelligible et *transcendant*. N'en fait-il pas une forme *universelle*, et non plus seulement *humaine*? Mais il s'est interdit d'arriver à l'*être*. Ne réclame-t-il pas, au surplus, l'adjonction du *bonheur* et l'intervention de Dieu? La loi n'est donc pas *suffisante*? Bref, la *Critique de la raison pratique* aurait dû « s'intituler : critique de l'expérience comme pratique, avec admission sans critique d'une raison pure *pratique par elle-même* ».

Étudiant le *formalisme moraliste*, M. Fouillée commence par bien fixer la thèse de Kant sur *l'universalisation des maximes comme criterium moral*, et par la défendre contre les objections des Hégéliens, de Renouvier, de Guyau et de Nietzche. Il montre que ce critère formel, lequel s'applique aux maximes et non aux actions particulières, n'est pas une simple application, stérile, du principe d'identité; que la méthode est applicable même à « l'état de guerre »; que, si la forme universalisable donne seule moralement une valeur aux choses, les choses ne sont pourtant pas équivalentes pour Kant; que l'universalisation n'empêche pas le développement des individualités, mais que Kant envisage dans l'individu le côté rationnel, ce qui défend de voir dans sa morale un « langage figuré des passions ». — Mais le *critère* du bien n'est pas le bien même. Kant a beau donner un contenu à la

forme de la loi; c'est la forme, d'après lui, qui entraîne le contenu. Car l'opposition entre *matière* et *forme* est factice. L'absence d'intuition supra-sensible interdit de donner un sens à la loi; conçue comme forme pure, la loi ne saurait justifier l'ordre qu'elle énonce, puisqu'on ne peut vouloir l'universel comme tel mais bien l'universalité d'une fin; la forme pure ne peut être forme de la liberté transcendante, puisque celle-ci est égale à x; et l'on a beau faire des actions empiriques un *symbole* de la moralité, ce symbole représente un inconnaissable. L'universel ne peut exciter aucun *intérêt*, s'il n'est incorporé à un objet ou à un sujet. Bref, avec son caractère « plus judaïque que chrétien », cette morale formaliste est un « culte de la loi pour la loi seule ». — Si l'on envisage *l'impératif catégorique comme jugement synthétique a priori*, on s'aperçoit qu'une telle synthèse est impossible; en effet, *impératif* est un terme d'expérience, comme *obligation* et *loi*; puis la synthèse ne peut s'établir qu'entre la volonté empirique et la forme universelle (puisque la liberté nouménale est inconnue), mais, si la volonté est déterminée, l'ordre n'a plus de sens. Au reste, le « tu dois absolu » serait inutile, puisque le phénomène est déterminé et que rien ne permet de croire que le noumène soit variable. — Enfin l'impératif ne peut être *nécessaire* et *absolu*, puisque nous ne saurions dire si la nécessité dont nous avons conscience n'est pas relative à nous, et puisque nous n'avons pas le droit, selon Kant, d'identifier notre raison avec la Raison universelle.

La « troisième énigme de la Critique » est celle de la *liberté* nouménale et de sa conciliation avec le déterminisme phénoménal. Or Kant conçoit arbitrairement la liberté intelligible, en transportant dans le noumène les catégories de substance, de causalité et de relation. Il va même jusqu'à attribuer à la cause intelligible un *caractère*. Pourquoi pas un *tempérament*, chose d'expérience, *lui aussi*? Et Kant n'est-il pas près de Platon, et de la *table en soi*? — La *démonstration de la liberté par la moralité* est ambiguë. Parfois Kant part d'une « liberté pratique » voisine de la liberté vague de Renouvier et du libre arbitre naïf. Mais son argumentation devient sérieuse, lorsqu'il identifie la liberté « transcendentale » avec la causalité de la raison pure. Or s'agit-il de la simple reconnaissance de la loi par la raison, ou de la *réalisation* de la loi inconditionnelle? Dans le dernier cas, toute une métaphysique est supposée, relative au monde intelligible. Et l'expérience met au conditionnel les affirmations catégoriques de Kant, lequel recule devant l'analyse psychologique des motifs. Avant lui, tout le monde a fait dépendre l'ordre *absolu* du *pouvoir* d'obéir; « Copernic du moralisme », il a renversé le rapport. Mais, si le pouvoir n'est pas connu, l'impératif n'est plus un *fait* pour la raison. — Le rapport de la liberté transcendentale avec le déterminisme naturel est résolu par Kant dans sa doctrine de l'*expression*. Mais on ne s'explique pas, si l'homme sensible exprime temporellement l'homme éternel, qu'il puisse transgresser la loi, à moins d'un *péché radical*, c'est-à-dire d'un

hasard analogue à la liberté d'indifférence des renouviéristes. D'autre part, tout étant lié dans le phénomène, si le phénomène exprime le noumène, tout est lié en celui-ci; et l'acte cosmiquement déterminé de l'homme sensible exprimera la liberté intelligible de l'*Un-Tout*; nous touchons au *prédéterminisme*. — En résumé Kant affirme illégitimement une *liberté* inconcevable et inconnaissable; et, par suite, l'affirmation catégorique de l'*impératif* est illégitime. Liberté et impératif ne sont que des *idées-forces*.

La *deuxième partie* étudie l'*amoralisme contemporain*. Kant a opposé la loi morale supra-sensible à une sensibilité et à une volonté empiriques, toutes deux amorales. Le rejet de la loi entraînait donc l'amoralisme. Celui-ci a deux formes : amoralisme du *plaisir* (hédonisme) et amoralisme de la *puissance*. L'*hédonisme* est *psychologique* (le plaisir seule cause et seule fin réelles), ou *éthique* (le plaisir seule fin *valable*). Il est faux que le premier rende le second inutile; l'hédonisme se change en théorie du bonheur.

Il est vrai que l'on ne peut enlever aux *idées* leur élément *subjectif*; mais une idée *agréable* n'est pas toujours l'idée d'un *agrément*; le *désir* ne va pas toujours au *plaisir* comme but; le sentiment est « sous-jacent aux idées de *faire* et d'*être* »; mais ces idées ont un *objet*. — Pour savoir si le plaisir est la seule *cause* de nos actes, il faut soigneusement distinguer entre les actions involontaires et volontaires, ce que n'a pas fait W. James. Ainsi l'acte instinctif, l'acte habituel, l'acte d'imitation irréfléchie ne peuvent servir d'argument. La passion offre un élément affectif. Le *consentement* volontaire ne va pas sans un plaisir qui exprime la conformité entre l'idée de l'acte et l'idée du moi. Mais si toute idée motrice est, chez l'homme, un *motif-mobile*, le plaisir procède de la *tendance*; il n'en est pas l'*ombre*, comme le dit M. Ribot, mais il n'en est qu'un *élément*; il ne peut ni l'exprimer toute, ni la mesurer. L'hédonisme psychologique est donc inexact. — La doctrine de l'*égoïsme radical* est à la base de cet hédonisme. Rajeunie depuis La Rochefoucauld, elle n'en est pas plus vraie. Ni physiologiquement, ni psychologiquement, ni socialement, le calcul perpétuel n'est possible; il y a, dans cette thèse, un intellectualisme outré. Si l'on veut parler d'un égoïsme *inconscient*, on oublie donc qu'un altruisme inconscient se mêle aussi bien à tous nos actes. Le désintéressement est impliqué dans la pensée elle-même. Au reste, l'amour-propre est un sentiment dérivé. L'opposition absolue entre les deux tendances n'a rien de réel; La Rochefoucauld en profite pour transformer le désnitéressement en égoïsme, abusant ainsi du sophisme du *Chauve*. — Égoïsme et altruisme résultent, l'un et l'autre, de la loi des idées-forces, plus profondément de la loi de l'appétition. Nous tendons à notre plaisir; mais, par sympathie, le plaisir d'autrui devient nôtre. La loi d'habitude et de transfert, la loi d'accomodation centrifuge, renforcent cette disposition. L'idée-force de l'universalité des êtres élargit à son tour notre moi. Et il est bien vrai que nous

fabriquons ainsi un « moi gigantesque », mais le sentiment qui s'adresse à un *moi universalisé* n'est-il pas la synthèse de l'altruisme et de son contraire? — L'*hédonisme éthique* se hâte trop d'énoncer comme vrai ce jugement *synthétique* : le bien, c'est le plaisir. Que dans toute *valeur* appréciée, la *joie* entre comme élément, c'est incontestable. Mais constitue-t-elle *toute* la valeur? L'hédonisme s'en tient à la *quantité* du plaisir; or toute joie est une synthèse *qualitative*. Il outrepasse les limites de notre connaissance en faisant du plaisir la valeur *unique*, car nous ignorons le *fond* du plaisir. Et qui nous dit qu'une *idée* pure ne puisse mouvoir la volonté et produire ainsi la joie? Si Kant a eu tort d'admettre cette action de l'idée pure dans un monde supra-sensible, nous pouvons tendre à la réaliser dans notre expérience, en vertu de la loi des idées-forces.

L'*amoralisme de la puissance* se résume en Nietzsche. Et, si Nietzsche a raillé les métaphysiciens, il a construit une *métaphysique de la puissance*. Poussant à l'extrême et à l'absurde une thèse déduite (à son insu peut-être) par M. Fouillée dans *La liberté et le déterminisme* et dans la *Critique des systèmes de morale*, s'il a bien vu d'abord dans l'être une puissance *expansive* et s'est refusé à le réduire au pur *vouloir vivre*, il a transformé cette puissance en volonté de *domination* sur autrui et d'exploitation. Et il n'a pas vu que son phénoménisme extrême, lequel ramène tout à un flux de sensations et abolit toute causalité réelle, lui interdisait l'emploi de ce concept de puissance, lui défendait d'expliquer le monde par un *dynamisme*. Si « l'interprétation de causalité est une illusion », « l'interprétation de puissance est une illusion » également. Comment réduire tous les êtres à nos sensations *lumineuses* d'illusoire résistance? « Comment Nietzsche peut-il prendre une telle métaphysique anthropomorphique et zoomorphique pour le dernier mot de la philosophie? » — La *psychologie* nietzschéenne est, d'abord, une critique du plaisir et de la douleur. Anti-pessimiste, conscient des « forces créatrices », Nietzsche prône l'énergie pour l'énergie. Refusant, comme Guyau, de voir dans le plaisir un but primitif, il transforme sophistiquement son volontarisme en intellectualisme à la Herbart tout en amalgamant à sa thèse la thèse incompatible de James sur les émotions; il fait du plaisir une simple « perception de différences », de la douleur une *notion* inefficace de ce qui est nuisible à l'organisme; il va même jusqu'à prétendre que la non-satisfaction seule de la volonté est source de joie. Bref, il se montre « tricheur par excellence au jeu dialectique des idées ». Appelant la biologie à son secours, il prétend (mais se borne à l'affirmer) que tout vivant, depuis la cellule, aspire uniquement à la puissance *pour la puissance*. Cette « volonté de puissance » devient « la forme primitive des passions ». L'orgueil, la volupté, l'amour de la domination sont les trois vertus cardinales. Transformant la doctrine de La Rochefoucauld, Nietzsche va retrouver dans tous les sentiments l'égoïsme foncier; mais il ne voit pas qu'il y a en tout cela au moins « une vague et sourde

notion de justice et de solidarité universelle », que la pitié n'est donc pas lâcheté, que dans l'égoïsme même on peut découvrir une haine de l'injustice; et, puisqu'il accorde aux *idées* une *puissance*, comment suivra-t-il que l'idée, certainement conçue par nous, du désintéressement implique une négation effective de l'égoïsme? » On ne peut naître à la vie intellectuelle et, pour ainsi dire, ailée, sans briser la coquille du moi ». — La *morale* de Nietzsche, fondée sur sa métaphysique et sa psychologie, s'écroule avec elles. En vain réduit-il l'*évaluation* à la volonté de puissance, ne voyant dans les êtres que des *formations dominatrices*; comme Guyau l'avait déjà montré, la puissance, par quantité, enveloppe des fins qui sont des valeurs; nous revenons, par delà la thèse fausse de la conscience épiphénomène, à la loi des idées-forces. Nietzsche lui-même finit par donner un contenu à la volonté de puissance, la *vie*. Mais il ramène la vie aux fonctions purement animales et interprète celles-ci inexactement. Il ne voit dans la nutrition et la génération que l'instinct de domination égoïste; sa thèse appelle comme complément la thèse solidariste de Guyau (conciliable avec elle, ainsi que le montre M. Angelo Crespi). Lorsqu'il s'efforce de dépasser la vie, Nietzsche nous y renferme encore, ne voyant dans la vérité et le bien que des *utilités* au service de la vie animale et dépréciant toujours la conscience, simple *moyen* pour ce but qui est la puissance même. Or, si la puissance est un concept qui signifie empiriquement quelque chose, il est sophistique de tout ramener à elle; si le vrai n'est qu'utilité, il n'y a pas même d'utilité qui soit vraie, et l'on ne conçoit même pas que les choses s'accommodent à notre « optique animale »; si « tout est permis », il n'y a même pas lieu d'établir une échelle des valeurs, et l'on ne peut comprendre l'enthousiasme pour le « surhomme ». Vainement les Nietzschéens, comme M. Jules de Gaultier et M. Palante, s'essayent à faire rentrer dans la *force* les autres valeurs; sous ce terme indéterminé, ils placent quelque chose d'*autre*, comme les « formes de la vie » et même la moralité. Et, conséquence de la doctrine, Nietzsche, qui défend de *condamner* la vie, parce que l'*évaluation* fait encore partie de l'être », n'a pas le droit de « dire oui » à l'existence; cette affirmation dionysienne, cet *amor fati*, est encore une *évaluation*. — Nietzsche transforme son *amoralisme* en *immoralisme*, grâce à son histoire psychologique et fausse du *progrès* et de la *décadence*. Mais de ce que l'acte immoral témoigne d'une puissance intense, peut-on conclure à l'identité de direction des actes opposés? Il est, d'ailleurs, faux que les actes immoraux croissent avec la culture; et c'est confondre la concentration du vouloir sur soi avec l'énergie du vouloir que d'affirmer en l'altruisme un acte d'affaiblissement. — Par sa critique de l'homme *bon*, décadent nuisible et bête de troupeau, et son apothéose du *méchant puissant*, Nietzsche nous montre « vers quels horizons nouveaux nous mène le nouvel évangile ». C'est à la lutte et à l'agression, « à l'adoration de la conquête et de la guerre », donc « aux préjugés nationalistes de la patrie des Moltke et

des Bismarck » qu'aboutit « le bon Européen sans patrie ». Bref, « Nietzsche appelle la morale la *Circé des philosophes*; ne serait-ce point plutôt l'immoralisme qui nous changerait en pourceaux ou en tigres? » — En un dernier chapitre, M. Fouillée répond aux critiques dirigées par Nietzsche contre la *Science sociale contemporaine*. Il montre que, tout en s'opposant, au nom de l'*aristocratisme*, à la *croissante autonomie de l'individu*, Nietzsche finit par réclamer cette autonomie, pour une élite, il est vrai. Il réfute les accusations portées par Nietzsche, après Spencer, contre la philanthropie, vu que celle-ci, intelligemment comprise, aboutit à une sélection dans le sens nietzschéen, à un triomphe des « faits ». Et, chose piquante, il établit que Nietzsche s'est rallié à la thèse de la philanthropie (pour des raisons aristocratiques, cela est vrai encore). Enfin, rendant hommage au cœur de Nietzsche, il cite quelques paroles de la *Volonté de puissance* où la *vraie bonté* apparaît comme jaillissant de l'*abondance* : « en quelques lignes, le cœur généreux de Nietzsche a détruit tous les paradoxes amoncelés par son cerveau ».

La *conclusion* met en parallèle la *moralité* et la *nature*. Moralisme et amoralisme sont tous deux dualistes à cet égard ; et, si le moralisme affirme la moralité, l'amoralisme, au nom de la nature, doit la nier. Mais ce dualisme est faux; et c'est pourquoi la morale des idées-forces fournira la synthèse des deux systèmes. — L'erreur de Kant procède de sa doctrine sur la *conscience*, réduite par lui à un *sens* intime, lequel n'atteint que les phénomènes. Aussi l'*intelligible* demeure chez lui pur jeu de concepts. Il a bien vu qu'il y a un *principe* des phénomènes, mais il n'a pas su le saisir dans la conscience, dans « l'*expérience* la plus *radicale* et la plus *totale*, d'où finit par sortir l'universalité », et par suite la *moralité*. Il n'a pas vu, non plus, que l'*impératif* doit être un *persuasif*, une idée-force, et que la liberté n'est que la causalité d'une idée « selon les lois de l'expérience », un « indéterminisme intérieur ». Les interprètes actuels de Kant, comme M. Delbos, se voient obligés à incliner le kantisme vers cette doctrine de « l'efficace inhérente aux idées pour leur autoréalisation », vers cette « morale des idées-forces » qui « est, pour la pensée contemporaine, la seule issue possible, à égale distance d'un moralisme chimérique et d'un amoralisme insoutenable ». — Le postulat de l'*antinomie entre nature et moralité* ne serait vrai que si l'on réduisait la nature à ce qu'elle a d'extérieur et de donné aux sens. Mais la nature *humaine* fait partie du Cosmos en sa *totalité*.

Dans la *pensée* de l'homme se rencontrent le *réel* et l'*idéal*. Il n'est donc pas absurde que la connaissance du *milieu* où nous devons agir détermine la *fin* de notre action ; pour que cette *fin* ait un sens pour nous, elle doit exprimer notre nature en ses relations, « avec la réalité totale ». « Toute loi de l'idéal doit avoir une communauté avec quelque loi du réel; et le réel, ici, c'est la réalité humaine, non pas uniquement telle qu'elle est *donnée*, mais telle que, déjà donnée

en partie, elle peut *se donner* et se parfaire en *se concevant* et se désirant ». Ainsi « la raison et la nature sont au fond identiques »; « la raison n'est que l'expérience la plus radicale, la plus constante et la plus intime »; « la moralité, avec la finalité intelligente qu'elle implique, n'est pas supérieure à la nature : elle est la nature supérieure ».

Un *appendice*, sous ce titre : *Un métaphysicien converti au moralisme kantien*, reproduit la notice lue à l'Académie des Sciences morales et politiques, sur Charles Secrétan. Tout en relevant l'arbitraire de la première métaphysique du philosophe vaudois, M. Fouillée la préfère au fidéisme moral de sa dernière philosophie; et il indique ce qu'aurait pu fournir « une analyse plus rigoureuse de l'idée de perfection ». Il montre comment on pourrait, partant de l'idéal que nous concevons et essayons de réaliser, tenter, suivant la méthode de Platon et d'Aristote, de relier le *possible* au *réel*. Il aperçoit là, « malgré ce qu'il y a de hasardeux dans toute spéculation » de cet ordre, « le principe philosophique de toute religion », le « christianisme éternel » de Secrétan, « qui n'est autre que l'idéalisme éternel ».

M. Fouillée nous promet l'apparition prochaine de ses « Éléments sociologiques de la morale », prélude positif de sa *Morale des idées-forces*. Nous aurons, peut-être, à propos de cette œuvre nouvelle, l'occasion de discuter quelques points de sa doctrine. Nous nous bornerons ici, en déclarant que sa critique du moralisme métempirique et de l'amoralisme « animal » nous paraît décisive, à faire nos réserves sur l'absurdité alléguée des thèses renouviéristes, sur l'impossibilité de la « contingence » et des « premiers commencements ».

J. SEGOND.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Émile Picard. — La science moderne et son état actuel. 1 vol. in-12, 300 p., Paris, Flammarion, 1905.

I. *Le but et l'aspect général du livre.* — M. Émile Picard a repris et complété dans l'ouvrage que publie la Bibliothèque de philosophie scientifique le rapport général sur les progrès récents des sciences qu'il avait fait à l'occasion de l'Exposition universelle de 1900. Son but est « de donner une idée d'ensemble sur l'état des sciences mathématiques, physiques et naturelles dans les premières années du xxe siècle ». Il espère qu'une esquisse fidèle, malgré sa sobriété, du contenu actuel de ces sciences, « de leurs méthodes et de leurs tendances, précédée de quelques remarques historiques, fera peut-être mieux comprendre que des dissertations abstraites ce que cherchent les savants, quelle idée on doit se faire de la science et ce qu'on peut lui demander ».

M. Picard nous prévient donc, dès les premières lignes qu'il écrit et que nous venons de citer, de ce qu'il faut chercher daus son livre, et aussi de ce qu'on ne doit pas s'attendre à y rencontrer.

Ce qu'il faut y chercher, et ce qu'on y trouvera, c'est une description sommaire de l'état actuel des sciences de la nature, un inventaire général des phénomènes qu'elles étudient, et des principaux résultats auxquels elles sont parvenues, inventaire qui insiste, comme il est naturel, sur ceux de ces résultats qui sont les plus récents, partant les moins connus. C'est aussi une analyse des méthodes et des tendances théoriques dont se réclament les savants, ainsi qu'une appréciation rapide de ce que ces méthodes permettent d'obtenir ou des buts vers lesquels sont dirigées ces tendances. Par là sont indiqués « les divers points de vue sous lesquels on peut envisager aujourd'hui la notion d'explication scientifique » : L'auteur insiste en particulier sur les *grandes théories* de la science dont l'importance capitale est aujourd'hui indiscutée, et en précise la valeur.

Ce qu'il ne faut pas y chercher, et ce qu'on n'y trouvera pas, c'est « toute discussion purement philosophique », toute dialectique abstraite et *à priori* sur la nature ou la valeur de l'explication scientifique, sur les conditions de la science, sur ses principes, sur la vérité entendue à un point de vue logique et formel. M. Picard ne s'attache même pas le plus souvent à dégager la leçon des faits; il se

contente de les exposer, et là où les polémiques des savants manifestent une divergence un peu profonde, il ne s'engage pas dans une discussion complète de la question. Il avertit simplement le lecteur de son existence, donne son avis, à un point de vue purement personnel, mais surtout s'attache à montrer, *en fait*, ce que les interprétations opposées ont chacune de fécond et d'utile. « Nous ferons, si l'on veut, de la philosophie des sciences, en étudiant leurs pénétrations et leurs influences réciproques, et en dégageant le véritable objet de leurs recherches, mais ce n'est pas là de la philosophie au sens où on l'entend souvent ».

En somme M. Picard entend faire œuvre d'historien, et d'historien objectif.

II. *Le contenu de l'ouvrage.* — Après une introduction qui sert surtout à l'exposé du but de l'auteur et de l'esquisse de ses idées personnelles sur la science, le chapitre I porte « *sur le développement de l'analyse mathématique et ses rapports avec les autres sciences* ». Une analyse très claire, malgré sa brièveté, du développement des mathématiques, fait surtout ressortir ce que les mathématiques pures doivent aux mathématiques appliquées, aussi bien à l'origine (la science sort d'une technique empirique) que pendant toute la suite de leur histoire. — Les rapports de l'analyse avec les autres sciences montrent par contre toute l'étendue des applications des mathématiques surtout depuis la découverte capitale du calcul intégral. C'est au fond les rapports de l'analyse et de la mécanique qui expliquent les rapports de l'analyse avec toutes les autres sciences ou plutôt qui condensent l'essence même des rapports possibles entre l'analyse et les autres sciences : « Ce fut chez Galilée une intuition géniale de discerner que, dans les phénomènes naturels, les circonstances déterminantes du mouvement produisent des accélérations; elle devait conduire à poser le principe que la rapidité avec laquelle change l'état dynamique d'un système, dépend d'une manière déterminée de son état statique seul, d'une manière plus générale il fut postulé que les changements infiniment petits de quelque nature qu'ils soient qui surviennent dans un système de corps dépendent uniquement de l'état *actuel* de celui-ci. Dans quelle mesure les exceptions sont-elles apparentes ou réelles? C'est une question qui ne fut soulevée que plus tard et sur laquelle nous reviendrons quand nous parlerons de *l'explication mécanique* des phénomènes naturels, des principes énoncés se dégage un point capital pour l'analyste : les phénomènes sont régis par des équations différentielles, c'est-à-dire par des relations entre les fonctions inconnues et leurs dérivées. On peut les former quand l'observation et l'expérience ont fait connaître pour chaque catégorie de phénomènes certaines lois physiques. L'intégration de ces équations pour certaines données correspondant à un moment déterminé, permet de suivre les phénomènes quand le temps varie, et par suite de prévenir l'avenir souvent sans forme numérique. On comprend les

espérances illimitées que durent faire concevoir ces résultats » (p. 19-20).

Ce ne sont pas seulement la physique mathématique, la mécanique, la géométrie qui s'unissent intimement avec l'analyse mathématique et prennent une forme algébrique: ce sont encore la chimie et même la biologie, grâce à la thermodynamique : « Il semble que la chimie soit sortie aujourd'hui de la méthode prémathématique, par laquelle débute toute science, et qu'un jour doive venir où s'ordonneront de vastes théories, analogues à celles de notre physique mathématique actuelle, mais bien plus vastes et comprenant l'ensemble des phénomènes physico-chimiques. Il serait prématuré de se demander si l'analyse trouvera dans leurs développements la source de nouveaux progrès; on ne sait même pas devant quels types analytiques on pourra se trouver. J'ai constamment parlé d'équations différentielles régissant les phénomènes, sera-ce toujours là la forme dernière qui condense une théorie? Je n'en sais, certes, rien, mais cependant nous devons nous souvenir que plusieurs hypothèses ont été faites de nature plus ou moins expérimentale; parmi elles, il en est une qu'on peut appeler *principe de non-hérédité*, qui postule que l'avenir d'un système ne dépend que de son état actuel ou plus brièvement que les accélérations ne dépendent que des positions. Dans certains cas cette hypothèse n'est pas admissible *au moins avec les grandeurs directement envisagées*; on a même quelquefois abusé à ce sujet de la mémoire de la matière qui se souvient de son passé, et l'on a parlé en termes émus de la vie d'un morceau d'acier. Différentes tentatives ont été faites pour donner une théorie de ces phénomènes, où un passé lointain semble intervenir. Il n'est peut-être pas impossible que, dans des cas aussi complexes, il faille abandonner la forme des équations différentielles, et se résigner à envisager des équations fonctionnelles, plus complexes, où figureront des intégrales qui seront le témoignage d'une sorte d'hérédité...

Après avoir parlé de la non-hérédité, je n'ose guère toucher la question des applications de l'analyse à la biologie. On ne formera point sans doute de sitôt les équations fonctionnelles des phénomènes biologiques d'un type analogue à celles dont je parlais il y a un moment; les tentatives faites jusqu'ici sont dans un ordre d'idées plus modestes. Cependant l'on s'efforce de sortir du champ purement qualificatif pour introduire des mesures quantitatives » (p. 43-44).

Ce premier chapitre nous expose comme en raccourci les conclusions qui sont développées, ou qui, à peine indiquées, sont amenées en quelque sorte nécessairement à l'esprit du lecteur par tout le reste du livre. Il constitue, avec l'introduction, la partie proprement philosophique au sens que l'auteur entend donner à ce mot.

Le chapitre II contient un exposé — surtout descriptif — des principes et du contenu actuel des sciences mathématiques, de la mécanique céleste et de l'astronomie physique. — Dans le chapitre III

nous avons vu l'exposé général de la mécanique et de son histoire, puis un exposé un peu plus détaillé des transformations qui ont été récemment proposées dans le domaine de la mécanique : d'abord de tentatives faites pour construire la mécanique d'une façon purement déductive, en partant de la notion de mouvement (Kirchoff-Boltzmann, Hertz), et en éliminant le concept de force en tant que notion initiative, ensuite, et comme à l'autre pôle, les théories énergétiques. M. Picard propose une conception éclectique en montrant que ces points de vue différents et même opposés servent également aux progrès de la science.

Les chapitres IV et V ont pour objet les sciences physico-chimiques : le premier, la physique de l'éther (optique, électricité, théorie électromagnétique de la lumière, radioactivité, aperçu de la thèse de M. Langevin sur une généralisation de la mécanique fondée sur la physique de l'éther, la mécanique des électrons, et dont notre mécanique serait un cas particulier : la mécanique de la matière ou des mouvements pris entre certaines limites de vitesse); le second, la physique de la matière et la chimie. Nous y rencontrons les deux tendances opposées qui déjà se manifestaient dans la mécanique pure, et M. Picard insiste avec impartialité sur les services utiles rendus par ces deux points de vue, et sur les résultats obtenus par chacune des deux écoles. Le fait que l'une et l'autre obtiennent des résultats montrent qu'elles ne sont peut-être pas inconciliables.

Les quatre derniers chapitres concernent ce qu'on appelait jadis les sciences naturelles : minéralogie et géologie, — physiologie et chimie biologique, — botanique et zoologie, — médecine et théories microbiennes.

III. *Conclusions.* — Le but que se proposait M. Picard a été rempli : en un excellent rapport, il a décrit, narré à grands traits l'état actuel des sciences de la nature. Après avoir vu son livre, on a une idée très nette des multiples investigations auxquelles se livrent les savants à l'aurore du XXe siècle. Il y a là un inventaire qui est un bon document historique, et un document utile. Il a, en particulier, le très grand avantage d'être aussi objectif et aussi impartial que peut l'être un document historique.

La personnalité de l'auteur disparaît, dès qu'on a dépassé l'introduction et le chapitre Ier. Et, dans cette première partie, c'est par les indications bien sommaires — que nous avons citées — qu'on peut deviner ses tendances. Ce souci d'objectivité historique recommande certainement cet ouvrage à ceux qui veulent avoir des indications exactes sur l'état des sciences de la nature à notre époque; mais les premières pages feront regretter aux philosophes qu'à côté de ce bilan de la science, l'auteur n'ait pas voulu développer plus amplement ses vues personnelles et faire lui-même œuvre de philosophe — de philosophe qui travaille surtout à dégager ce que la science contient implicitement, et qui reste aussi près d'elle et des faits qu'il

est possible. Or c'est bien en ce sens que M. Picard entend le mot, et on eût aimé à le voir s'étendre sur ces trop brèves indications : « On est conduit aujourd'hui à penser qu'il va falloir attribuer au mécanisme un sens plus étendu qu'on ne l'a fait pendant longtemps et que, dans bien des cas, les approximations dont on s'était contenté, sont devenues insuffisantes. Les moules anciens n'en seront pas pour cela brisés, mais élargis, et les lois générales devront sans doute être complétées par l'addition de nouveaux termes. La réduction du physique au mathématique prendra peut-être une forme plus compréhensive, mais on ne peut faire ici que des prévisions entre lesquelles un choix serait prématuré. Perdant trop de vue le caractère approché de la vérité scientifique, on s'est ému des dangers que des découvertes récentes faisaient courir à des principes regardés comme au-dessus de toute atteinte. On se remet de cet émoi, et il y a lieu de présumer que les physiciens et les chimistes pourront conserver longtemps, en l'entendant bien, la formule cartésienne » (p. 8-9).

Abel Rey.

P. Duhem. — La théorie physique, son objet et sa structure. 1 vol., 8°, 450 p., Paris, Chevalier et Rivière, 1906.

I. — *Le but* que poursuit M. Duhem par la nouvelle étude qu'il vient de publier sur la méthodologie de la science physique est nettement énoncé par lui même dans l'Introduction de cet ouvrage : « Cet écrit sera une simple analyse logique de la méthode par laquelle progresse la science physique. Peut-être certains de nos lecteurs voudront-ils étendre à des sciences autres que la physique les réflexions qui sont ici exposées; peut-être, aussi, désireront-ils en tirer des conséquences transcendantes à l'objet propre de la logique; pour nous, nous nous sommes soigneusement gardés de l'une et de l'autre généralisation; nous avons imposé à nos recherches d'étroites limites, afin d'explorer d'une manière plus complète le domaine resserré que nous leur avons assigné.

Avant d'appliquer un instrument à l'étude d'un phénomène, l'expérimentateur, soucieux de certitude, démonte cet instrument, en examine chaque pièce, en étudie l'agencement et le jeu, le soumet à des essais variés; il sait alors d'une manière exacte ce que valent les indications de l'instrument et de quelle précision elles sont susceptibles : il peut en faire usage avec sécurité.

Ainsi nous avons analysé la théorie physique nous avons cherché tout d'abord à en fixer l'*objet* avec précision. Puis connaissant la fin à laquelle elle est ordonnée, nous en avons examiné la *structure*; nous avons étudié successivement le mécanisme de chacune des opérations par lesquelles elle se constitue; nous avons marqué comment

chacune d'elles concourait à l'objet de la théorie. « (Introduction p. 1-2) ».

II. — *La méthode* qu'il suit se défend de toute dialectique et de toute idée préconçue. Il ne cherche pas, comme dans la logique classique et traditionnelle, une théorie transcendante de la méthode physique, théorie qui déduirait cette méthode de principes rationnels posés à *priori*, ou d'une métaphysique de la connaissance. Physicien, son livre veut être la réflexion d'un physicien sur les procédés qu'il pratique. Habitué à expérimenter sur des faits quand il travaille ou qu'il enseigne, ici encore il considérera la technique de la physique comme un ensemble de faits : il ne vise à rien autre qu'à les observer, à les décrire et à les analyser. Il ne changera pas de méthode parce qu'il change d'objet, et devenu logicien, il prétend à une logique expérimentale, une logique qui se borne à l'histoire et à l'analyse de la science qu'elle examine, et aux enseignements qu'on en peut tirer. On ne saurait s'en plaindre et je ne crois pas à l'heure actuelle qu'une autre conception puisse faire œuvre féconde. La logique ne sera sans doute qu'une étude et une application positive des procédés de représentation et de connaissance et de leur histoire. Le psychologue, l'historien des sciences et le savant seul en pourront fournir la matière. A propos des sciences physico-chimiques, c'est donc en historien de ces sciences et en savant que M. Duhem en entreprend la logique, et son œuvre est une pierre apportée à l'édifice de la logique nouvelle, telle qu'elle est en voie de reconstruction ou même à l'édifice de la logique telle qu'elle doit être construite :

« Nous nous sommes efforcés d'éclairer chacune de nos affirmations par des exemples, craignant, par-dessus toutes choses, les discours, dont on ne saisit point l'immédiat contact avec la réalité.

D'ailleurs, la doctrine exposée en cet écrit n'est point un système logique issu de la seule contemplation d'idées générales; elle n'a pas été construite par une méditation ennemie du travail concret. Elle est née, elle s'est développée par la pratique quotidienne de la science.

Il n'est presque aucun chapitre de la physique théorique que nous n'ayons eu à enseigner jusqu'en ses détails : il n'en est guère au progrès desquels nous ne nous soyons maintes fois efforcé. Les idées d'ensemble sur l'objet et la structure de la théorie physique que nous présentons aujourd'hui sont le fruit de ce labeur, prolongé pendant vingt ans. Nous avons pu, par cette longue épreuve, nous assurer qu'elles étaient justes et fécondes » (Introduction, p. 2).

III. *Le Contenu* de l'ouvrage est divisé par l'auteur lui-même en deux grandes parties : la première traite de l'*objet* de la théorie physique, la seconde de sa *structure*.

L'*objet de la théorie physique*, contrairement à l'opinion de certains, penseurs n'est pas d'expliquer les phénomènes physiques, et de remonter aux causes cachées dont ces phénomènes seraient les manifestations apparentes. Si les lois découvertes grâce à l'expérience

donnent le *comment* des phénomènes il ne faut pas supposer que la théorie physique en atteigne le pourquoi. Non, la théorie physique est « un système abstrait qui a pour but de *résumer* et de *classer logiquement* un ensemble de lois expérimentales sans prétendre expliquer des lois », c'est à dire d'après la définition étymologique que M. Duhem donne du terme expliquer, sans prétendre « dépouiller la *réalité* des *apparences* qui l'enveloppent comme des voiles, afin de voir cette réalité nue et face à face ». La théorie physique n'est, ne peut et ne doit être qu'une classification *naturelle* des phénomènes, *naturelle* quand elle est sous sa forme la plus achevée. Toute autre acception subordonne la théorie physique à un système métaphysique et par suite rend impossible à son sujet le consentement universel.

Au contraire, entendue au sens que lui donne M. Duhem, elle aurait l'avantage d'être une économie de la pensée, de distribuer objectivement dans une certaine mesure les phénomènes physiques, et, par suite, de permettre au savant de devancer quelquefois l'expérience. Ce point de vue serait une revue historique que l'on aimerait plus détaillée, d'après l'angle sous lequel la plupart des savants auraient considéré la physique, malgré l'opinion traditionnelle des historiens et même des savants contemporains. Et les théories explicatives auraient été, à les bien examiner, assez peu fécondes. La plupart des résultats qu'on leur attribue devraient même être rapportés aux éléments purement descriptifs et classificateurs contenus dans ces théories explicatives : la partie figuratrice mécaniste ne serait qu'une superfétation stérile :

Dans la seconde partie de l'ouvrage, *la structure de la théorie physique*, M. Duhem nous montre qu'une physique théorique est une physique mathématique, et qu'une physique mathématique peut s'accorder « bien souvent » avec une philosophie qualitative de la nature. Il expose ensuite comment la physique doit utiliser la déduction mathématique, et ce qu'il faut entendre par expérience et par loi physiques. Une expérience n'est jamais en physique l'observation pure et simple des phénomènes; elle en est une interprétation abstraite et symbolique, par suite de l'intervention nécessaire de théories purement logiques. Aussi est-elle *moins certaine*, bien que plus précise et plus détaillée, que la constatation non scientifique d'un fait. La loi physique, en conséquence, ne sera qu'une relation symbolique, ni vraie ni fausse, mais approchée, provisoire, relative.

Si une théorie physique n'est à son tour qu'une classification logique des lois formulées par la physique expérimentale, on voit la faible prétention qu'elle peut avoir à une adéquation avec le réel. Une expérience cruciale est impossible dans le domaine de la physique théorique. Jamais le contrôle expérimental d'une théorie qui « n'a pas en physique la même simplicité logique qu'en physiologie » ne pourra déterminer l'admission ou le rejet d'une hypothèse. Le bon sens seul en est juge, ainsi que l'histoire. Et M. Duhem termine en montrant

comment les hypothèses que la logique impose au choix des savants sont le résultat d'une évolution progressive, et en insistant sur l'importance que l'histoire doit conserver dans le développement même de la science.

IV. — On trouvera dans le nouveau livre de M. Duhem quantité de renseignements intéressants sur l'histoire de la physique, et en général de renseignements d'une érudition bien informée, encore que par fois tendancieuse. La sûreté de l'information paraîtra moindre aux professionnels pour les doctrines des philosophes, en particulier pour la méthode de Descartes, et même pour les théories d'Aristote. On y trouvera aussi des idées profondes et d'un grand intérêt philosophique sur la logique de la physique. Toutefois ces idées laissent deviner une interprétation très personnelle de cette science et il ne faudrait pas leur attribuer une autorité indiscutée parmi les physiciens. C'est sans doute qu'elles sont commandées au fond, comme celles qu'elles combattent, par une pensée métaphysique. Dire que les choses ne peuvent être expliquées est d'une philosophie aussi aventurée que de soutenir qu'elles peuvent l'être, plus aventurée peut-être. Aussi la théorie de l'auteur sur l'objectivité de la physique laissera quelque malaise. Comment concilier cette idée que la théorie physique est une classification *naturelle*, avec ces autres idées que l'expérience ne peut jamais contrôler une théorie, que les lois expérimentales ne sont qu'approchées, abstraites, symboliques et provisoires, qu'enfin l'expérience elle-même repose toujours, à son tour, sur ces vues théoriques et n'existe que par elle. « *Un acte de foi*, que cette analyse est incapable de justifier comme elle est impuissante à le réfréner, *nous assure que ces théories ne sont pas un système purement artificiel mais une classification naturelle* » (p. 39).

ABEL REZ.

W. W. Rouse Ball. — HISTOIRE DES MATHÉMATIQUES. Traduite de l'anglais par L. FREUND : in-8, 422 p. Paris, Librairie scientifique A. Hermann.

L'ouvrage de M. Rouse Ball s'adresse très spécialement aux mathématiciens, comme il est assez naturel. Toutefois des lecteurs quelconques y trouveront de l'intérêt pour peu qu'ils aient médité sur l'évolution générale de la pensée humaine. Nous allons le montrer par quelques exemples.

Le fait historique essentiel qui se dégage de ce livre est le suivant : notre science moderne sort de la science grecque et d'elle seule. Nos deux Renaissances, celle du XIII[e] siècle et celle du XV[e], ont été suscitées comme par des élèves sortis la veille de l'école d'Alexandrie, les premiers, ceux du XIII[e] siècle, avec le brevet élémentaire, les seconds, ceux du XVI[e], capables à leur tour de tenir une chaire. Dans l'intervalle, il n'y a *rien* au point de vue scientifique, rien si ce n'est un

système de notation des nombres, les chiffres dits arabes, empruntés aux Hindous vers le VIIIe siècle et introduits en Italie au commencement du XIIIe. Mais les auteurs et les transmetteurs de cette invention capitale n'avaient pas su en profiter pour ajouter quoi que ce fût aux résultats acquis avant eux par l'école d'Alexandrie.

Si l'on remonte aux origines de celle-ci, on arrive à Thalès de Milet et à Pythagore sans rencontrer d'interruption dans le courant scientifique, fleuve grossissant depuis sa source et alimenté par des affluents toujours et uniquement grecs.

Thalès de Milet et Pythagore vivaient au VIe siècle avant J.-C. Ils furent des philosophes, ce qui signifiait aussi dans le langage du temps des savants et des mathématiciens. Quelles découvertes leur doit-on au juste? on ne saurait le dire. Mais à coup sûr ils marquent dans l'histoire de la pensée humaine une phase décisive, probablement unique, et peut-être inexplicable.

Après eux nous constatons l'existence d'une géométrie, avant eux il n'y avait que des recueils de formules d'arpentage. Avant eux on utilisait certaines propriétés particulières de certaines figures particulières, après eux on considère les propriétés générales de figures générales, et cèla en dehors des besoins immédiats de l'application. C'est l'apparition de notre idée de science. Depuis Thalès de Milet et Pythagore commencent à exister des groupes de connaissances organisés en systèmes de rapports. Les Chaldéens, les Phéniciens, les Egyptiens, avaient des connaissances nombreuses, mais inorganiques, simplement juxtaposées. Les Grecs ont donc fait un pas décisif duquel peut-être dépendait la possibilité du progrès scientifique. Comment purent-ils le faire? Voilà un problème intéressant, mais dont il n'est pas certain que la solution soit à notre portée.

On la trouverait s'il existait des peuples répondant à deux conditions : avoir franchi la même étape que les Grecs et nous avoir laissé des documents très détaillés sur cette crise. Aucun peuple ne remplit la seconde, et à propos de la première on ne peut songer qu'aux Hindous. Or le plus ancien savant hindou que nous connaissions, Arya-Bâtha, vivait à la fin du Ve siècle après J.-C. Ses œuvres sont très obscures et ne renferment que les énoncés de règles et de propositions diverses, mais sans démonstrations. A-t-il été un créateur, ses compatriotes ont-ils créé avant lui ou bien transmis une science reçue de l'étranger? on ne sait. Toujours est-il que cette science n'ajoutait rien et restait inférieure à la science grecque alexandrine. Il convient aussi de se rappeler que les Hindous Aryens peuplèrent le Nord-Ouest de l'Inde à une époque peu reculée (cela paraît prouvé aujourd'hui) et que l'influence grecque persista dans ce même pays et dans la région bactrienne longtemps après la conquête d'Alexandre.

L'origine de la science grecque, de la nôtre par conséquent, reste donc bien un problème. Il en comporte plusieurs autres avec lui. Contentons-nous de le signaler.

Une autre question se pose quand on a lu le livre de M. Rouse Ball. Comment se fait-il que les mathématiques aient précédé certaines sciences comme la physique et la chimie qui pouvaient sinon se développer du moins naître sans elles, et d'autres sciences qui n'avaient pas besoin d'elles du tout comme les sciences dites naturelles? (Insistons d'abord sur ce que nous appelons sciences : des groupes de connaissances organisés en systèmes de rapports). Il faut remarquer que la trop grande prépondérance des mathématiques constitue un grave danger pour les autres sciences. Quand on a tout abstrait de la réalité, sauf le nombre et l'étendue, on arrive à croire que l'abstraction, une opération de notre esprit, gouverne le monde, et on dédaigne de vérifier si, par hasard, le monde ne se conduirait pas au mépris de ce gouvernement.

Les Grecs ne surent pas toujours éviter le péril mathémathique. C'est pourquoi, notamment, comme l'observe M. Rouse Ball, ils demeurèrent butés à la mécanique des corps en mouvement et, loin de la faire progresser, enracinèrent de graves erreurs dans l'esprit humain par la force du prestige. Ils avaient trop négligé l'expérience, de sorte qu'on attendit jusqu'à Galilée pour que de nouveaux pas en avant fussent réalisés. Un développement des sciences purement expérimentales parallèle à celui des mathématiques eût empêché des retards aussi énormes.

Contrairement à ce désidératum, comme nous le montre l'histoire, les sciences apparaissent dans l'ordre inverse de l'utilité qu'elles tirent des mathématiques, et cela suivant une loi assez exacte. Prenons pour exemple l'histoire naturelle. Celle-ci n'est guère née à l'état de science que dans le XIXᵉ siècle. Lamarck et Darwin, en effet, ont substitué pour les espèces des rapports vrais, des rapports de filiations et de milieux, aux juxtapositions par analogie dont il avait d'abord fallu se contenter.

Or l'histoire naturelle est bien complètement affranchie des mathématiques par son objet même.

Revenons à la question posée. Peut-on voir dans cette marche des sciences autre chose qu'un effet singulier de causes non déterminables? A notre sens, oui. Pour que la science devînt possible il était nécessaire que l'esprit humain eût à sa disposition la logique rationnelle toute pure. Mais, comme l'établit M. Ribot, celle-ci restait autrefois universellement mélangée avec la logique des sentiments. La première chose à faire était donc d'opérer une séparation, de trouver un terrain accessible à la seule logique rationnelle. En est-il d'autre que les mathématiques? On conçoit que la logique rationnelle ait dû, par la force des choses, ne s'étendre que progressivement hors de son royaume primitif et que ses annexions les plus éloignées de ce royaume soient aussi les plus récentes. Cela revient encore à dire que les sciences apparaissent chronologiquement dans l'ordre où la logique des sentiments a sur elles une prise décroissante. D'après ce

principe on prédira que les sciences morales et politiques seront les dernières à s'organiser.

Nous ferons encore une remarque à propos de l'*Histoire des Mathématiques*. Celle-ci nous montre comment des hommes d'une civilisation très avancée peuvent aller en s'éloignant d'un progrès essentiel et d'apparence élémentaire. Le mécanisme de cette erreur est très simple : on tourne le dos au mieux par la recherche d'un bien. Il s'agit ici du système de numération. Le nôtre comparé aux précédents est le mieux. On sait qu'il consiste à employer les chiffres dits arabes inventés par les Hindous et que sa pierre angulaire est le zéro. Le zéro seul permet à une notation numérique d'attribuer aux chiffres une valeur intrinsèque et une valeur de position, ce qui est la simplification suprême. Sans le zéro on est obligé d'adopter des signes différents pour exprimer sept unités, sept dizaines, sept centaines..., sans quoi on confondrait 7 avec 70, 700..., nécessité qui multiplie les signes à l'infini. Dans les premiers temps on écrivit les nombres en traçant autant de traits qu'ils contenaient d'unités simples. Bientôt on adopta un signe pour l'unité, un autre pour la dizaine, un troisième pour la centaine, etc. (Tous les peuples, en effet, sauf de très rares et douteuses exceptions, ont adopté le système décimal) et l'on répéta autant de fois le signe de l'unité, de la dizaine, de la centaine... que le nombre à écrire comportait d'unités, de dizaines, de centaines. Tel fut le procédé employé par les Égyptiens. Mais il donnait encore aux écritures une longueur démesurée. On abrégea. Les Romains écrivirent V pour cinq, L pour cinquante, D pour cinq cents. Plus tard ils abrégèrent encore en réduisant à trois les répétitions du même signe : IIII devint IV, XXXX devint XL. Les Grecs étaient depuis longtemps arrivés à une notation analogue. Ils allèrent plus loin. L'école d'Alexandrie représente les nombres de 1 à 9 par les 9 premières lettres de l'alphabet grec, de 10 à 90 par les 9 suivantes, etc. Avec l'adjonction de lettres anciennes, d'un symbole phénicien, de suffixes et d'indices, ils parvinrent à écrire tous les nombres jusqu'à cent millions et cela en employant au maximum autant de chiffres que nous-mêmes pour un nombre donné. Ainsi 234 se notait σλδ tandis que les Romains eussent écrit CCXXXIV. Ce progrès dut nécessairement paraître considérable et impossible à dépasser. Il l'était en effet dans le sens de l'abréviation. On voit comment celle-ci fut atteinte aux dépens de la simplification. Le principe de notre systéme actuel était en somme beaucoup plus rapproché des systèmes primitifs bien qu'ils fussent embryonnaires. On alla donc en lui tournant le dos de plus en plus. Pour le trouver, les Alexandrins eussent dû procéder à une marche rétrograde vers la barbarie. C'était impossible. D'autant que rien ne leur faisait sentir l'incommodité de leur système de notation. L'écriture ne leur servait pas comme à nous pour effectuer les opérations d'arithmétique, tout au plus les préparaient-ils par ce moyen. Ils calculaient au moyen de

l'abaque, une sorte de boulier que tous les peuples, même presque sauvages encore, ont connue.

En partant des remarques précédentes on conçoit à l'inverse comment une race à peine civilisée peut transmettre un perfectionnement important à d'autres races beaucoup plus avancées qu'elle. M. Rouse Ball signale un procédé en usage chez des primitifs. Il consiste à employer une sorte d'abaque en ébauche. Des rainures tracées sur le sol jouent le rôle de tringles et des cailloux placés dans ces rainures celui des boules enfilées sur les tringles. Imaginons des trous creusés dans le sable en guise de rainures et des petits bâtonnets en guise de cailloux. Pour écrire le nombre 2 034 par exemple on creusera quatre trous et on placera deux bâtonnets dans le premier trou à gauche, aucun dans le suivant, etc. Il suffira ensuite de *dessiner* la figure ainsi obtenue pour avoir un nombre écrit dans notre système actuel de notation. Le zéro est le trou vide. Les besoins de rapidité d'écriture susciteront comme toujours, soit par altération soit par abréviation, des signes analogues à nos chiffres qui répondront à 1, 2, 3, 4, etc. bâtonnets. Une tribu à demi sauvage de l'Inde aurait pu ainsi transmettre les chiffres dit plus tard arabes aux Aryens, de là aux sujets des Khalifes, puis aux Européens. Nous ne donnons pas ceci pour une hypothèse mais pour une possibilité.

Nous avons simplement voulu montrer comment de l'ouvrage de M. Rouse Ball on peut tirer des documents intéressants pour la psychologie du progrès. Ce livre en contient une foule d'autres propres à être médités avec fruit par les philosophes, quelle que soit la spécialité à laquelle ils s'adonnent.

JULES SAGERET.

II. — Théorie de la connaissance.

Cosmo Guastella. — SAGGI SULLA TEORIA DELLA CONOSCENZA SAGGIO SECONDO : FILOSOFIA DELLA METAFISICA. 2 v. in-12, 762-470 ; CCXXV-349 pp., Palerme, Sandron, 1905.

Nous avons rendu compte jadis, dans cette *Revue* (mars 1899), du premier essai de M. Guastella sur la théorie de la connaissance (*Limites et objet de la connaissance a priori*). Sept ans après la publication de cet ouvrage, l'auteur lui donne une suite; et les deux volumes qu'il nous offre renferment, à la fois sous forme de discussion directe et sous forme d'exposition historique des systèmes, une critique de la prétendue connaissance *a priori* telle que la construisirent les métaphysiciens. C'est qu'en effet — et ce fut l'idée maîtresse de l'essai précédent — la connaissance *a priori* ne porte jamais sur les *existences* ; elle est bornée aux jugements de *ressemblance*, lesquels s'appliquent de façon exclusive à nos idées. Et c'est pourquoi la *néces-*

sité, solidaire de l'apriorisme, est un caractère purement subjectif. Or la métaphysique cherche à lier les existences de manière nécessaire; elle est, en raison de cette tendance, forcément aprioriste. C'est donc compléter l'exposition de l'*empirisme intégral*, adopté par M. Guastella, que montrer l'illusion des métaphysiciens.

Or cette illusion est naturelle. Il existe une métaphysique *instinctive*. Il y a une sorte de sophisme *a priori* à la base de la métaphysique systématisée. Et le but de M. Guastella est d'expliquer cette illusion. Son essai est comme une nouvelle *Critique de la Raison pure*, mais conçue du point de vue empiriste, repoussant la législation des phénomènes par l'entendement, et niant le noumène. Empiriste *intégral*, l'auteur combat, dans la métaphysique, l'affirmation des réalités métempiriques. Or cette affirmation a deux aspects : elle est tantôt doctrine des *causes efficientes*, tantôt doctrine des *choses en soi*. C'est le premier aspect qui est examiné dans ces deux volumes.

Qu'est-ce donc que la *cause efficiente*? Le métaphysicien ne se contente pas des séquences empiriques, lesquelles à ses yeux ne renferment pas leur propre *pourquoi*. La cause réelle n'est pas identique, d'après lui, à la totalité des conditions; elle contient son effet *a priori*, est liée à son effet d'un lien *nécessaire* : et telle est la raison qui la rend *explicative*. Or l'expérience ne nous offre pas de semblables liaisons; et pourtant c'est dans l'expérience que toutes nos représentations trouvent leur origine. Il faut donc qu'une loi psychologique générale rende compte de cette apparence; cette loi est celle de l'*assimilation*. L'esprit humain a une tendance à ramener les phénomènes les moins familiers à ceux qui lui sont le plus familiers; et, de toutes les séquences, la plus familière est pour nous le phénomène de l'action volontaire. Ici, l'effet semble bien préexister dans la cause; nous avons la représentation de la causalité *efficiente*. Et, derrière tous les rapports empiriques de consécution, nous supposerons toujours un rapport causal analogue à la *production* volontaire. Les métaphysiciens et leurs adversaires sont d'accord sur ce point; les positivistes n'admettent pas la *recherche* des *causes*, mais Comte affirme leur *existence*. Et le développement de la métaphysique, des formes *instinctives* que celle-ci présente à ses formes *réfléchies*, consistera toujours dans une suite d'hypothèses, de plus en plus raffinées, en vue de placer derrière les phénomènes une action *volontaire* explicative.

C'est ainsi que la philosophie *théologique*, recourant et à l'argument du premier moteur et à celui de la finalité, réalise en Dieu le *vouloir*, cause efficiente. De même, l'*animisme* place derrière le corps un principe moteur, agissant pour une fin. L'*hylozoïsme* met une volonté dans la matière qu'il rend vivante. Le *panpsychisme* (par exemple, chez un Taine ou chez un Leibnitz) suppose l'effort et le vouloir auxquels il réduit toute existence. Même l'*idéalisme* d'un Kant est encore métaphysique et sujet à l'illusion; en effet, si les phénomènes sont

pour lui de pures données conscientes, et si la cause n'est plus qu'une loi mentale, l'idée métempirique de cause *efficiente* se retrouve dans l'*action* nécessaire et *a priori* de l'unité transcendentale. Bien plus, la science positive elle-même, lorsqu'elle réduit le monde à un *mécanisme*, et que, traitant de mystérieuse l'action à distance, elle la ramène à l'*impulsion*, considère donc l'action au contact comme plus claire et plus réelle; et elle l'envisage ainsi parce qu'elle retrouve inconsciemment en elle l'action *efficiente* de la volonté.

Telle est l'œuvre de la loi d'assimilation. Mais la causalité volontaire a-t-elle donc ce privilège d'être plus qu'une séquence empirique? M. Guastella ne le pense pas. Nous avons l'*impression* qu'il y a là une liaison privilégiée, et cela en raison de la familiarité extrême que cette liaison nous offre. Mais l'analyse multiplie les intermédiaires entre le vouloir et son effet (soit pour l'activité externe et musculaire, soit pour l'activité interne et mentale); elle rend par là obscures les liaisons qui nous apparaissaient évidentes; elle détruit le privilège de la causalité volontaire et la ramène à une série de consécutions empiriques. Et c'est partout le propre de la science que d'abolir les liens *explicatifs*, de dissiper l'illusion de l'*efficience*, d'introduire par là le mystère de l'inexpliqué. Mais ce mystère n'en est un que pour celui qui, métaphysicien toujours et chercheur de la cause efficiente illusoire, demande le *pourquoi* des *données*. La notion du mystère est donc toute subjective et sans valeur réelle. Subjectives dès lors et sans valeur, au point de vue de l'existence, et l'apparence nécessaire du vouloir agissant et l'idée même de cause efficiente et la tendance assimilatrice. Et l'on voit aussi combien est illusoire l'*agnosticisme*, qui affirme l'essence inconnaissable à titre de cause efficiente des phénomènes, et qui se base, pour l'affirmer, sur l'inférence inconsciente de la métaphysique instinctive, sur la tendance assimilatrice elle-même.

Le caractère tout subjectif et *a priori* de la spéculation métaphysique est donc établi. Et *toute* spéculation métaphysique est dans ce cas. On expliquerait par là, indépendamment de la notion de cause, la théorie aristotélicienne de la *définition* et la théorie moderne de la *classification*, donc les *simultanéités* aussi bien que les *séquences*. Mais surtout on voit que la méthode métaphysique par excellence est celle du *réalisme dialectique*, lequel, enchaînant *a priori* les idées, essences immanentes des choses concrètes, *explique* le réel en le construisant, et transforme tout en conséquence nécessaire, ou plutôt en *développement* nécessaire, d'un principe nécessairement posé. Que la dialectique identifie l'être et la pensée, comme celle de Hegel; ou bien qu'elle les distingue, comme celles de Platon, de Taine ou de Spinoza, le procédé dialectique du métaphysicien est toujours le même. Car, s'il parle de la *raison* intelligible et d'une déduction *logique*, c'est la *cause efficiente* qu'il a toujours en vue; *il transforme les raisons en causes*, et le principe premier du spinozisme est la *cause de soi*.

M. Guastella étudie, dans un *appendice*, l'idée de la *conservation* (*nihil oritur, nihil interit*) qui est, à ses yeux, toute métaphysique, puisque, soit dans la physique des anciens, soit dans l'atomisme mécaniste des modernes, elle exprime l'identité de substance et d'action. Il y joint une étude sur le *concept de l'âme*, où il dénonce le caractère substantialiste, partant matérialiste et illusoire, de ce concept (l'illusion étant la même, au fond, que celle du mécanisme). Les quatre *suppléments* ont pour objets : A) *la doctrine de Rosmini sur la substance de l'âme*; B) *l'immanence des idées platoniciennes*; C) *le pythagorisme de Platon*; D) *les doctrines de Platon sur l'âme et la divinité dans leur rapport avec le système des idées*. Trouvant en Platon le *dialecticien* le plus rigoureux, M. Guastella devait être conduit à bien établir le sens du platonisme et la nature des idées. Il semble avoir démontré victorieusement la thèse de l'*immanence* contre les partisans de la *transcendance*. Il a fait voir également chez Platon une double tendance métaphysique, dominée dans l'un et l'autre cas par le concept de la cause efficiente et la loi de l'assimilation : d'une part, la métaphysique spontanée, qui engendre un théologisme et un animisme; d'autre part, la métaphysique réfléchie, qui engendre un réalisme dialectique.

M. Guastella nous promet une deuxième partie, où il expliquera l'illusion de la *chose en soi*, et dans laquelle, sans doute, il dira ce qu'il entend par le réel et la matière. Mais déjà, dans l'ouvrage actuel, comme dans l'essai précédent, il se montre partisan d'un idéalisme pareil à celui de Stuart Mill. D'autre part, il ne retire rien de ses anciennes affirmations sur le caractère synthétique (forcément a *priori*) de la conscience, et sur la correspondance entre la pensée et le réel. Il semble seulement qu'il présente cette dernière affirmation comme un postulat subjectif. Mais, si le réel est un ensemble d'états de conscience, que signifie cette *correspondance*? Tout au plus, que les séquences à venir ressembleront aux séquences passées. Et qui peut garantir, avec ce postulat, la *science* qui le suppose, sinon tout simplement la loi psychologique (et *illusoire*) de l'assimilation? Je comprends donc mal que M. Guastella fasse de son *empirisme intégral* une réfutation du scepticisme. D'autre part, si la conscience est une *synthèse*, et si cette synthèse n'est pas purement subjective (voir le premier essai), comme elle comprend la succession des états de conscience aussi bien que leur simultanéité, elle est donc *explicative* de l'existence de ces rapports. Quelle différence entre cette thèse et celle de l'*unité transcendentale* défendue par Kant? Et, si Kant est *métaphysicien* pour avoir soutenu cela, *M. Guastella l'est donc également.* D'ailleurs, une fois le monde réduit à la conscience par l'idéalisme, la synthèse qui explique l'esprit explique aussi le monde; et les séquences empiriques ne sont plus des *données* irréductibles, la question du *pourquoi* se posant à leur sujet. Ajouterai-je que l'analyse de la conscience de l'action volontaire, type de la causalité efficiente, ne

m'a point satisfait? Plus *familière* que toute autre, cette liaison doit finir par sembler nécessaire et comme *a priori*. Mais l'impression *unique* qui l'accompagne, et que l'auteur écarte parce que toute subjective, ne comprend-elle que cet apriorisme et cette nécessité? L'*effort mental*, où Renouvier trouvait le type de la causalité efficiente, se ramène-t-il à l'*habitude* de relier les idées entre elles? L'*impression* qui traduit cette habitude serait encore mystérieuse, comme elle l'était chez Hume, car nulle autre liaison familière ne s'exprime de la sorte. Dirai-je aussi que le *déterminisme*, affirmé par l'auteur, ne me semble pas conforme à l'esprit d'un *empirisme intégral*? M. Tarozzi me paraît meilleur *positiviste*, lorsqu'il bannit cette forme de la nécessité, pure idole dialectique; et James, l'*empiriste radical*, admet également comme donné le libre-arbitre. Je me permettrai enfin de renouveler à M. Guastella une question à laquelle je ne trouve en son deuxième essai aucune réponse : Pourquoi n'étudier la métaphysique que chez les dialecticiens? La métaphysique *actuelle* n'est, en France et en Amérique, nullement apparentée à celle de Platon ou à celle de Spinoza. Elle a la prétention d'être, mieux que toute autre philosophie, un *empirisme intégral*.

J. SEGOND.

Morselli (E.). — PRINCIPI DI LOGICA. Livourne, Giusti, in-18, 1906, 200 p.

Le petit manuel de logique de M. Morselli se distingue des ouvrages classiques analogues par un grand nombre de paragraphes traitant des questions de psychologie ou de critique sans lesquelles on ne comprendrait pas l'évolution de la méthodologie. Ces paragraphes montrent en effet : la logique rationnelle sortant de la « technique » pour s'élever au-dessus de la sphère des besoins et de la vie pratique (p. 6); les principes logiques, dans leur origine psychologique, correspondant à des habitudes d'esprit (p. 16); le jugement dans ses rapports avec l'attention (p. 32); la notion de « valeur » introduite tardivement à côté de la notion d'existence (p. 38); les rapports du jugement et des manifestations de la vie physiologique (adaptation et réactions motrices; p. 45); l'évolution de la théorie du syllogisme, d'Aristote à Stuart Mill et à Spencer (p. 66); la logique des sentiments opposée par M. Ribot à la logique intellectuelle (p. 75-78); la transformation du concept de cause à partir de l'expérience fournie par le sens musculaire (p. 96) et dans ses rapports avec les notions de miracle et de hasard (p. 101); la tendance contemporaine à étendre le domaine de la contingence et à envisager la nature au point de vue idéaliste (p. 116-117); le rôle de l'imagination dans les sciences et dans la pratique (p. 131); la possibilité d'assigner une origine empirique aux notions mathématiques (p. 148); l'importance du calcul des probabi-

lités (p. 152). L'ouvrage se termine par l'exposé du problème de la connaissance.

Au point de vue pédagogique, on ne saurait trop louer une telle façon d'exposer les principes de la logique : loin de confondre les deux ordres d'études bien distincts que sont la logique et la psychologie, l'élève en possession d'un manuel semblable y trouve des raisons de s'intéresser à l'étude trop souvent délaissée du concept, du jugement, du raisonnement, au double point de vue de la physiologie mentale et du progrès scientifique.

G.-L. DUPRAT.

III. — Histoire de la philosophie.

Georges Dumas. — PSYCHOLOGIE DE DEUX MESSIES POSITIVISTES, SAINT-SIMON ET AUGUSTE COMTE. 1 vol. 8°, 314 p., de la *Biblioth. de philos. contempor.*, Paris, Félix Alcan, 1905.

Après que le XVIII[e] siècle eut ruiné par la critique et par la révolution le catholicisme et la royauté, toute une pléiade de prophètes se leva pour fonder l'idéal et les institutions de l'ère nouvelle : Saint-Simon, Fourier, Auguste Comte, Enfantin, Bazard. Les deux messies positivistes étudiés par G. D. se ressemblent par leur mission : refaire par la science le pouvoir spirituel; et aussi par leur orgueil, par leur tempérament psychopathique et mystique. Saint-Simon, par ses intuitions de génie, a donné toutes les idées et l'ébauche du positivisme, dont l'aboutissement lui apparaît un libre altruisme; mais c'est Auguste Comte qui a bâti le système, et il l'a orienté vers une discipline de l'altruisme.

PSYCHOLOGIE DE SAINT-SIMON. — Petit-cousin du fameux duc, il fut d'abord officier et fit la guerre d'Amérique; ruiné par la Révolution, il fut tour à tour spéculateur, entrepreneur, millionnaire oisif et débauché, scribe au Mont-de-Piété, journaliste, philanthrope, et finit par se proclamer vicaire de Dieu. « En politique, il avait traversé, sans s'y arrêter plus qu'il ne convenait, tous les partis et toutes les opinions. » Mais à travers toutes les vicissitudes de sa vie et de sa pensée, son rêve messianique se développe suivant une courbe harmonieuse.

La formule est posée dès son premier ouvrage, les *Lettres d'un habitant de Genève*, 1803 : « fonder un nouveau pouvoir spirituel ». Les temps sont venus d'apporter au monde une religion qui soit la synthèse des connaissances scientifiques et le gouvernement des hommes par la science. Il est une vérité suprême, la loi newtonienne de la gravitation, capable de faire l'unité de la science et de l'humanité : elle est la formule mathématique par laquelle Dieu gouverne l'univers, et d'où l'on peut déduire les phénomènes physiques et

jusqu'aux phénomènes moraux; hiérarchisée scientifiquement en ateliers où nul n'est oisif, l'Europe doit être dirigée par un conseil qui s'appellera conseil de Newton, présidé par le Fondateur.

L'introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle est l'ébauche d'une systématisation encyclopédique des sciences par la loi de Newton. Pendant les deux derniers siècles, la marche de l'esprit humain a été synthétique et *a priori* avec Descartes, analytique et *a posteriori* avec Newton et Locke, continués par Lagrange, Laplace, Condillac. Ces deux méthodes ont organisé l'insurrection scientifique contre le principe d'autorité et la théologie, dont la défaite définitive fut consacrée par l'encyclopédie critique, analytique, négative de Diderot et d'Alembert. L'heure est venue d'édifier une encyclopédie positive, synthétique, par la réduction des phénomènes de toute classe à la loi de Newton; puis, des sciences synthétisées, il faut tirer une morale et une religion physicistes.

Le mémoire sur la science de l'Homme est un essai de synthèse physiciste de la science de l'homme physique et moral. Burdin a bien vu que c'est au tour de la physiologie et de la psychologie d'évoluer, comme ont fait déjà l'astronomie et la chimie, de la forme conjecturale à la forme positive. Il suffira de coordonner les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet, pour que la physiologie, la morale, la politique deviennent des sciences positives, objet d'enseignement. Le clergé catholique devra être remplacé par un clergé de savants. L'histoire de l'intelligence humaine se divise en trois périodes : polythéiste jusqu'à Socrate, déiste ou conjecturale jusqu'à Saint-Simon, positive depuis. *Le travail sur la Gravitation universelle* est une nouvelle et dernière affirmation de l'utilité d'une synthèse moniste du monde et de l'humanité par la loi de Newton : mais cette synthèse physiciste qu'il ne cesse de prêcher, Saint-Simon ne parvient point à la réaliser.

C'est alors qu'abandonnant la loi de Newton, il essaya une synthèse historique et industrielle de la société, et, reconnaissant la faillite du physicisme, il inaugura l'industrialisme. Il se propose, en s'appuyant sur la connaissance du passé, d'organiser l'avenir, de pénétrer les lois de l'évolution sociale, pour la faciliter et la hâter. Application de la physiologie sociale, ou science de l'espèce humaine et de ses progrès, la politique, science du gouvernement, doit procéder à des réformes dans le sens de l'histoire et du progrès. Or l'ancien régime comportait un pouvoir spirituel, l'Église, et un pouvoir temporel, la féodalité; le nouveau pouvoir spirituel est la science, le nouveau pouvoir temporel est l'industrie. Utilisant les doctrines de Chaptal, de Laborde et de Smith exposé par Say, Saint-Simon publie, avec la collaboration de Saint-Aubin, d'Augustin Thierry et de Chaptal, son recueil *L'industrie*. L'industrie, c'est la nation en travail, la seule qui compte. Les travailleurs de tous ordres doivent faire cause commune avec les écrivains et les savants; le nouveau pouvoir tem-

porel doit soutenir le nouveau pouvoir spirituel. Il faut lier ces deux nouveaux pouvoirs de direction et d'action par les mêmes liens qui unissaient autrefois le pouvoir théologique et le pouvoir féodal. C'est alors qu'Auguste Comte, âgé de dix-neuf ans, fut chargé d'attaquer la morale théologique, et de réclamer l'instruction scientifique du clergé, la transformation des théologiens en savants et en philosophes. Presque tous les souscripteurs de *L'industrie* s'étant retirés effrayés, le dernier volume fut consacré à l'organisation de l'industrie agricole. Les paysans, les fermiers de la terre, véritables industriels des champs, doivent remplacer les oisifs propriétaires et bailleurs de fonds dans le paiement des impôts et l'élection des députés. Dès lors Saint-Simon, assisté d'Auguste Comte, poursuit, dans une série de publications, l'exposé de son plan de réformes : les frelons (nobles, prêtres, propriétaires oisifs, militaires, membres de la famille royale) doivent céder le pas aux producteurs, aux travailleurs des mains et de la pensée, à qui appartient de diriger finances, lois, gouvernement, et d'organiser l'invention et la critique. Saint-Simon expose lui-même la morale et la religion positives qui découlent de l'industrialisme : dans le *Catéchisme industriel*, il organise la philanthropie et la fraternité par la création d'une Académie des sciences et d'une Académie des sentiments; et dans son dernier ouvrage : *Le nouveau Christianisme*, il se proclame pape positif, vicaire de Dieu, dans un déisme scientifique qui serait l'organisation du bonheur et de la justice sur terre, alors que l'ancien christianisme catholique et protestant ajournait bonheur et justice comme des promesses d'outre-tombe.

Tel fut le déroulement progressif et harmonieux de la pensée de Saint-Simon, en dépit des à-coups de son existence agitée : à travers tous les métiers, un moment interrompue par des accidents nerveux et mentaux qu'il dut soigner dans un asile, l'idée de sa mission scientifique et sociale vit et triomphe. C'est pour elle qu'il s'enrichit, qu'il souffre de misère et de faim, qu'il vend ses habits pour se faire imprimer; c'est pour elle qu'il divorce d'avec une femme qu'il aime, c'est elle qui le conduit au désespoir et à une tentative de suicide, c'est à elle que va sa dernière pensée, à son lit de mort; et c'est parce qu'il est un messie qu'il se perd dans des rêves ambitieux, qu'il s'attend à être glorifié par les douze plus grands astronomes, présidés par Napoléon, et à être couronné par deux empereurs et un roi.

Psychologie d'Auguste Comte. — Auguste Comte a eu à vingt-huit ans une crise d'excitation maniaque qui nécessita son internement dans la maison de santé d'Esquirol, du 18 avril au 2 décembre 1826. Cet accès survint à la suite de chagrins domestiques, causés par l'inconduite de sa femme, et d'excès de travail intellectuel pour la préparation de son cours de philosophie positive. Les documents que G. D. réunit éclairent cet accident dans toutes ses circonstances. Le tempé-

rament psychopathique d'Auguste Comte, après son accès de folie, le tint toute sa vie sous la menace de rechutes telles que celles de 1838 et de 1845. Conscient du danger, il organisa, avec une volonté admirable, la lutte contre la folie menaçante; et une fois échappé à la manie, il l'a évitée par tous les moyens, il a rusé avec elle, et, somme toute, il l'a vaincue. Quoiqu'en ait dit Littré, ces accidents mentaux n'ont exercé aucune influence sur la pensée de Comte, sur la logique de sa méthode. L'opposition établie par Littré entre la méthode objective antérieure à 1845 et la méthode subjective et sentimentale de Comte amoureux de Clotilde, repose sur un contre-sens. Comte fit d'abord la philosophie objective des sciences; il reconnut que les diverses sciences du réel sont irréductibles entre elles, que le monisme scientifique, la synthèse objective des connaissances par un principe cosmologique, est impossible : alors il essaya la seule synthèse possible, la synthèse subjective, la synthèse humaine, utilitaire, de nos connaissances dans le sens social, la subordination de toutes les sciences à la sociologie; il voulut que la science, au lieu de rechercher la connaissance pure, recherchât le bonheur humain. C'est une rénovation de la société par la science qu'il rêvait déjà en 1822; si, entre son premier et son second *Système de Politique positive*, il écrivit sa philosophie des sciences, c'est uniquement par des raisons d'utilité sociale et pour préparer l'avènement du nouveau pouvoir spirituel. Les diverses crises nerveuses qui se succèdent chez Auguste Comte n'ont jamais faussé ni modifié le développement continu du système positiviste.

C'est Saint-Simon qui éveilla le messie qui dormait en Comte. Malgré tous les malheurs et les déboires de sa vie, malgré la folie menaçante, la pauvreté, les fugues de sa femme, la perte de la situation qui le faisait vivre, toujours la foi de Comte en son idée alla croissant, à mesure que le système s'éclaircissait et se formulait. C'est en messie positiviste, c'est du point de vue de la loi des trois états qu'il juge sa femme, ses ennemis et ses amis, et qu'il interprète sa maladie, son désir de ne pas changer d'appartement, son amour pour une jeune femme jolie et insignifiante. L'amour de Clotilde réagit profondément sur le philosophe et sur le système. Sur les circonstances de cette passion et sur le culte mystique que Comte voua à Clotilde morte, G. D. expose de curieux documents. Littré a exploité contre son maître le mysticisme de ses derniers ouvrages. Comte fut mystique et ascète, il vécut dans la mortification, il eut des visions et presque des extases, il s'était fait une âme de saint. Il ne cesse alors de répéter qu'il est temps d'éclairer maintenant l'esprit par le cœur, de subordonner l'intelligence au sentiment, de mettre fin à la longue insurrection de l'esprit contre le cœur, qui s'étend du XVIe siècle à nos jours. Pourtant dans sa Religion de l'humanité, néo-catholicisme positiviste, il n'y a pas de connaissance mystique, le mysticisme de Comte n'est pas illuminisme, mais seulement quiétisme; la subordi-

nation de l'esprit au cœur, c'est la subordination des recherches scientifiques à l'utilité sociale, sous l'influence de l'amour universel, dont la charité des chrétiens ne fut que l'ébauche théologique; l'insurrection de l'esprit contre le cœur depuis le XVIe siècle, c'est l'insurrection de la critique négative contre l'ordre social établi par le moyen âge, et de la raison individuelle contre le sentiment social.

Les relations personnelles de Saint-Simon et d'Auguste Comte ainsi que les rapports des deux philosophies sont étudiés en un dernier chapitre. « Comte, avec son merveilleux génie, n'est pas un esprit profondément original, Comte n'est pas un grand inventeur de système comme Descartes ou Platon. Disciple ou secrétaire de Saint-Simon de 1817 à 1824, il a reflété la pensée du maître; philosophe, sociologue, réformateur, il a mis en œuvre de 1825 à 1857 les idées générales du maître; messie et fondateur de religion, il a présenté les mêmes traits de caractère, les mêmes tendances que lui... Mais s'il manqua d'invention au sens exact du mot, on ne saurait trop répéter qu'il fut admirable d'intelligence et de génie dans l'exécution. » La conscience qu'il avait de sa supériorité sur Saint-Simon au point de vue de l'érudition et de la vigueur méthodique justifie en partie son orgueil et explique en partie son ingratitude.

G.-R. D'ALLONNES.

W. B. Elkin. — HUME : *The relation of the treatise of human nature* (book I) *to the enquiry concerning human understanding*, in-12, Macmillan, London; IX-330 p.

L'objet de cette monographie est de faire connaître, par une comparaison méthodique, les ressemblances et les différences qui existent entre le premier livre du *Traité de la nature humaine* de D. Hume et ses *Essais philosophiques sur l'entendement humain*.

La comparaison porte successivement : — sur le but que s'est proposé Hume en ces deux ouvrages, sur sa méthode et sur les caractères généraux de sa philosophie (ch. II); — sur les perceptions, leur nature et leur cause (ch. III); — sur l'association des idées et les idées complexes (ch. IV); — sur l'espace et le temps (ch. V); — sur la théorie de la connaissance (ch. VI); — sur l'idée de cause et d'effet (ch. VII); — sur la croyance (ch. VIII); — sur la substance matérielle et l'existence extérieure (ch. IX); — sur la substance spirituelle, le moi et l'identité personnelle (ch. X); — sur les miracles, la providence et la vie future (ch. XI).

La conclusion de l'auteur est « que les *Essais* doivent être interprétés à la lumière du *Traité*, et que, s'ils sont ainsi interprétés, la doctrine exposée dans les deux ouvrages est essentiellement identique (p. 308) ». Deux différences principales peuvent être et ont été constatées, l'une concernant la géométrie, l'autre au sujet du moi et

de l'identité personnelle. Mais M. Elkin estime qu'elles sont, l'une et l'autre, sans importance. La première n'est, selon lui, qu'apparente, Hume « n'ayant pas traité la question en détail dans les *Essais* (p. 300) ». La seconde résulte du silence des *Essais* sur les problèmes de la substance spirituelle, du moi et de l'identité personnelle. Mais ce silence n'implique nullement l'abandon de la théorie associationniste. Hume avait reconnu, dans l'Appendice du *Traité*, que le principe de l'association habituelle ne donne pas une explication satisfaisante des idées du moi et de l'identité personnelle : de là, sans doute, l'omission dans les *Essais* de ces problèmes, qu'il n'arrivait pas à résoudre à son gré par son système de phénoménisme empirique. « Mais ce n'est pas là, dit M. Elkin, une raison suffisante pour affirmer que les vues du philosophe s'étaient modifiées. Il est très probable, il est pratiquement certain que ses doctrines de la substance spirituelle et du moi étaient les mêmes, lorsqu'il écrivit les *Essais*, qu'au temps où il avait écrit le *Traité* (p. 305) ».

La monographie de M. Elkin est d'une érudition exacte, précise et minutieuse. Mais elle ne nous semble pas mettre en lumière ce qui fait l'originalité et la valeur, et aussi l'insuffisance et le défaut de la doctrine phénoméniste de Hume; ce qui fait, à notre sens, le grand intérêt qu'elle présente dans l'évolution historique de la philosophie moderne.

F. Pillon.

Höffding. — Histoire de la philosophie moderne, t. 1, in-8°, Paris, Félix Alcan.

La traduction française de cet ouvrage qui vient de paraître est précédée d'une préface de M. Delbos. Il comprend les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, de la Renaissance à J.-J. Rousseau. Une longue étude critique sur ce livre, d'après le texte allemand, a été publiée dans la *Revue philosophique*, 1897, tome I, p. 658 et suiv., par M. Delbos.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprossi filosofi i psychologuii.

(Janvier-juin 1905.)

N. Bajenov. *Tarde, sa personnalité, ses idées et sa puissance créatrice.* — Ce n'est pas une vue d'ensemble de l'œuvre de Tarde, mais une nécrologie émue et un exposé rapide de ses théories. M. Bajenov admire la liberté intellectuelle de Tarde. En effet, on ne trouve pas une ligne chez l'auteur des *Lois de l'imitation* qui ne respire l'indépendance d'esprit, sans parti pris d'aucun genre, à l'égard des solutions régnantes. Cette indépendance fit que Tarde, penseur libre, demanda à être enterré suivant les rites de l'Église. M. Bajenov loue, sans réserve, cet acte d'individualisme moral, mais il ne fait pas assez ressortir l'individualisme spéculatif de Tarde, car Tarde est individualiste. « Supposez une race où tous les individus se ressembleraient identiquement, où la répétition héréditaire serait complète, sans nulle variation individuelle, où le conformisme spécifique effacerait toute dissidence individuelle. Il n'y aurait pas de progrès possible à moins d'emprunt du dehors. Mais comment auraient pu être produites les innovations du dehors si, au dehors aussi, l'hypothèse en question se réalisait? La difficulté ne serait que reculée. » C'est l'individualisme qui fait rejeter à Tarde l'idée de l'organisme social, cette vieille métaphore, qui date des Grecs, reprise un moment par l'école spencérienne et presque totalement discréditée aujourd'hui. Tout au plus accorde-t-il à M. Espinas que, l'organisme social écarté, il reste encore place pour un certain *vitalisme* social ou plutôt pour un certain réalisme national. Car l'excellente idée de M. Espinas d'étudier des sociétés animales sous le rapport de leurs analogies et de leurs différences avec les sociétés humaines ne doit pas être confondue avec la métaphore de l'organisme social. Tarde rattache la sociologie à la psychologie collective et partant à la morale sociale. Tarde est moraliste. Malgré sa théorie, ou plutôt à cause de sa théorie de l'opposition universelle, Tarde ne veut pas que nous attachions aux oppositions et aux symétries que nous rencontrons dans l'univers l'importance qu'on leur attachait chez les Anciens. Autrement nous serions bien près de faire l'apologie du conflit, de la lutte, de la guerre et nous serions forcés de voir dans le mal la source du bien. Tarde est contre la lutte, il aime la solidarité : « L'hymen seul est fécond (*L'Opposition universelle*), non le duel; sans l'inventivité géniale, fille de l'accord des idées, sans l'imitativité sociale, fille de la sympathie innée des hommes, la mêlée sociale n'eût pas suffi à susciter le progrès humain. »

En dehors de l'article — un peu hâtif — des *Voprossy*, plusieurs périodiques russes ont consacré à Tarde des études sympathiques.

Tarde était ami de la Russie. Je possède son portrait avec la dédicace suivante : « Puisse la Grande Russie grandir encore! Puisse l'esprit français être un jour à l'immense Russie ce que l'esprit hellénique a été à l'esprit romain! c'est mon vœu le plus cher ». Ceux qui connaissent les idées de Tarde sur l'évolution et la dissolution ne se méprendront pas sur le sens des mots : « Puisse la Grande Russie grandir encore ». Progrès et décadence n'ont, pour Tarde, qu'un sens relatif et limité à la phase ascendante ou descendante de chacune des ondes de l'ondulation infinie.

V. Tchije. *La psychologie du fanatisme* (deux articles). — L'activité fiévreuse des fanatiques ne leur laisse pas le loisir d'écrire leur autobiographie. D'ailleurs, leur aveuglement ne leur permettrait point d'être impartial et véridique dans la narration de leur vie. Or, M. Tchije eut la bonne fortune de se procurer l'autobiographie d'un moine fanatique russe, Foty Spassky (1799-1838), ou plutôt un fragment de son autobiographie. Il l'analyse donc et cherche à en dégager quelques observations d'ordre psychologique. Ces observations sont très obscures, et pour cause. M. Tchije ignore presque tout de l'état physico-pathologique de Spassky auquel il applique les paroles de Malebranche : « Le premier défaut de ces personnes est d'avoir l'esprit petit, et d'autant plus petit que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables. Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais d'une manière délicate, et assez difficile à reconnaître. Le commun des hommes ne les estime pas visionnaires; il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et de l'égarement de leur imagination. » Le moine Spassky était simplement un aliéné. Toute sa vie il eut des hallucinations et il se donnait comme un prophète. Dans une lettre à l'empereur il raconte que, « le 5 décembre 1824, il vit en rêve la lune », et il attache à cette vision un sens prophétique. La folie du moine ne l'empêcha pas d'exercer une certaine influence (le fait n'est pas rare) sur la haute société de son époque. La comtesse Orlof lui abandonna sa fortune et le tsar le combla de sa bienveillance.

P. Novgorodtsev. *Kant comme moraliste.* Trois communications faites à la Société de psychologie de Moscou. — Un retour marqué vers la critique de Kant ou plutôt vers l'apologie critique de Kant se manifeste chez certains philosophes russes. L'emprunt qu'ils font à Kant est double; d'un côté ils trouvent, dans sa théorie de la connaissance, des armes contre la métaphysique pure; de l'autre, ils puisent, dans sa téléologie et sa doctrine de la liberté, des éléments de construction idéo-positive. Ils renouvellent à la fois, avec des différences assez grandes, son subjectivisme et son moralisme. Le bien leur apparaît obligatoire en tant que nous le concevons comme la perfection de l'ordre. Avec Kant, ils font de la personnalité humaine la fin en soi, la fin absolue, seule capable et seule digne d'être l'objet d'une volonté universelle. La personnalité est la perfection même et

c'est la perfection qui, comme une fin, commande les actions bonnes. Il faut faire le bien pour le bien lui-même, parce qu'il est le bien. Le bien, c'est le rationnel. Affirmer que le bien doit être réalisé, c'est affirmer que la raison doit être satisfaite. Si quelques-uns restent fidèles à Kant, d'autres néo-kantiens russes vont plus loin et en arrivent à un phénoménisme subjectif souvent nébuleux.

G. Trochine. *Le génie et la santé de Gogol* (trois articles). — Après beaucoup d'autres, M. Trochine apporte sa contribution à l'étude de la puissance créatrice chez Gogol. Il admet bien avec nous (*La psychologie des romanciers russes au XIXe siècle*) que Gogol fut un mystique, mais il ne veut pas le considérer comme psychiquement malade. La psychologie des génies ou simplement des hommes supérieurs diffère de celle des hommes ordinaires. Ce que nous nommons « élément pathologique » est pour M. Trochine « la façon de parler et d'agir » d'un grand homme.

Nous apprenons la mort de M. S.-M. Troubetskoï, recteur de l'Université de Moscou, co-directeur des *Voprossy* que nous analysons ici périodiquement, auteur de nombreux travaux de philosophie. Nous y reviendrons dans notre prochaine analyse.

Ossip-Lourié.

LIVRES DÉPOSES AU BUREAU DE LA REVUE

E. Rignano. — *Sur la transmissibilité des caractères acquis*. In-8°, Paris, F. Alcan.

V. du Thalonet. — *L'incessante évolution*. In-12, Paris.

E. Fargenet. — *La Morale chinoise*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

Eymieu. — *Le gouvernement de soi-même : essai de psychologie pratique*. In-12, Paris, Perrin.

Gaultier (Paul). — *Le Rire et la Caricature*. In-12, Paris, Hachette.

F. Pécault. — *Pages choisies et Fragments inédits*. In-12, Paris, Fischbacher.

Bigalow. — *Le mystère du sommeil*. In-12, Paris, Fischbacher.

A. Rivaud. — *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque*. In-8°, Paris, F. Alcan.

Davidson. — *A new Interpretation of Herbart's Psychology and educational Theory*. In-8°, Edinburg, Blackwood.

L. von Weise. — *Zur Grundlegung der Gesellschaftslehre*. In-8°, Iena, Fischer.

Meinong. — *Ueber die Erfahrungsgrundlegung unzerer Wirsens*. In-8°, Berlin, Sprenger.

Leibniz. — *Grundlegung der Philosophie*. Bd. II. In-12, Leipzig, Dürr.

Goldschmidt. — *Baumanns Anti Kant : eine Widerlegung*. In-12, Gotha, Thienemann.

Squillace. — *Dizionario di Sociologia*. In-18, Palermo, Sandron.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

TRAJET DE JOUR en 8 h. 1/2 (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'Ile de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	37 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide-illustré du réseau de l'Ouest*, vendu **0 fr. 30**, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables 33 jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers 3 jours, les seconds 4 jours avant la date du départ.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] — Puyôo-Bayonne-Dax, ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris (*vià* Montauban-Cahors-Limoges ou *vià* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau[1] — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris** (*vià* Montauban-Cahors-Limoges ou *vià* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).
Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La ompagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1481-05.



Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE. N° 4 AVRIL 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

PARIS, 6e

1906

LA PSYCHOLOGIE DE L'ADOLESCENCE[1]

I

Il n'est guère nécessaire de présenter M. Stanley Hall à un public de philosophes. Son nom et ses mérites sont connus en Europe de tous ceux au moins qui s'intéressent à la psychologie de l'enfant, à la *Child Study*, dont il est, en Amérique, depuis une quinzaine d'années, l'infatigable pionnier. Il a fondé en 1891 une importante revue de philosophie pédagogique, *The pedagogical Seminary*[2], dont il reste le principal rédacteur, et où il entasse trois fois par an les résultats de ses recherches expérimentales, en même temps qu'il y expose ses vues sur la réforme de l'éducation. M. Stanley Hall est-il plus pédagogue que psychologue, ou l'inverse? Il est l'un et l'autre à la fois, et il démontre tous les jours, par l'illustration vivante de ses travaux, cette vérité souvent répétée, mais trop négligée en fait, qu'un rapport des plus étroits, un rapport de cause à effet, de principe à conséquence unit les applications pédagogiques aux observations et aux théories de la psychologie. A consulter la liste de ses premières publications, — car la *Psychologie de l'adolescence*, si elle est le premier ouvrage considérable qu'il ait écrit, n'est pas « son premier livre », comme il le dit, — on croirait que c'est la pédagogie pratique qui l'a d'abord séduit et dominé dans ses goûts. C'est ainsi qu'en 1887 il publiait un opuscule sur l'enseignement de la lecture, *How to teach reading*; et qu'auparavant, en 1883, il éditait les *Methods of teaching History*[3].

Mais ce n'étaient là que des essais de jeunesse, les tâtonnements d'un esprit qui cherchait sa voie, et qui ne devait pas tarder à devenir un observateur puissant, un des plus prodigieux collectionneurs de faits que nous connaissions parmi nos contempo-

1. *Adolescence, its psychology and his relations to physiology, anthropology, sociology, sex, crime, religion and education*, par G. Stanley Hall, 2 vol. in-8 de 589-784 pages, New York, Appleton.
2. *The Pedagogical Seminary*, 3 numéros par an, Worcester. En 1887, il avait lancé l'*American Journal of Psychology*.
3. Il est revenu récemment sur ce sujet dans le *Pedagogical Seminary*, sept. 1905, dans un article intitulé, *The Pedagogy of history*.

rains. Les Américains le comparent, pour sa merveilleuse érudition, pour la luxuriante richesse de sa science, à Robert Burton, ce contemporain de Bacon qui publia en 1621 le bizarre et vaste ouvrage intitulé *Anatomie de la mélancolie*, énorme compilation qui témoigne d'immenses lectures. Ils le comparent aussi à notre Montaigne : entre eux il y a pourtant cette différence essentielle que l'auteur des *Essais* ne recueillait guère que des pensées morales, et que c'est dans les livres qu'il les amassait de préférence, et encore qu'il les faisait siennes, comme l'abeille le suc des fleurs : « ce n'est plus thym, ni marjolaine »; tandis que M. Stanley Hall, — comme il convient à un psychologue qui use le moins possible de l'introspection en laquelle il n'a point confiance, et qui est avant tout un psycho-physicien, — ne songe à rassembler que des observations physiques, physiologiques surtout, sauf à rattacher à quelques idées générales cette masse confuse de faits.

Ce n'est pas dans les bibliothèques que M. Stanley Hall a d'abord travaillé. C'est dans un laboratoire de physiologie que s'est éveillé son goût pour les recherches précises et minutieuses de la philosophie expérimentale. Il nous raconte lui-même comment est née sa vocation scientifique, et ce fragment d'autobiographie juvénile mérite d'être recueilli [1]. Il avait pris ses grades dans un collège d'Amérique, dont l'enseignement routinier présentait comme définitivement résolus les grands problèmes de l'univers, et ne pouvait guère favoriser par conséquent l'esprit de recherche et de progrès. Il en fut autrement, lorsque le jeune étudiant vint suivre en Allemagne, à Leipzig, les leçons du célèbre physiologiste Ludwig [2]. « J'avais déjà, dit-il, l'idée que c'est par l'étude du corps qu'on peut le mieux se préparer à l'étude de l'esprit. Mis au courant de mon cas, le professeur Ludwig me suggéra que je devais commencer par étudier un des muscles d'une patte de grenouille. Habitué que j'étais à la douce dissipation d'une culture générale trop prolongée, et un peu porté aux spéculations d'une philosophie facile, j'éprouvai d'abord un vif sentiment de répugnance pour un aussi mince et aussi humble sujet d'étude [3] ». Mais lorsque son travail fut bien en train, alors que, sous la direction personnelle et quotidienne de son maître, il inventait de nouvelles méthodes d'expérience, de

1. Voy. t. I, p. 128-129.
2. Ludwig, 1816-1895, directenr de l'Institut physiologique de Leipzig, enseignait que les fonctions sont liées à la structure des organes et ne dépendent que des forces physico-chimiques.
3. L'influence de la pensée allemande sur l'esprit de M. Stanley Hall est des plus marquées. Voir le mémoire qu'il a publié en 1881, *Aspects of german Culture*.

nouveaux instruments d'enregistrement et de stimulation, alors que le professeur Ludwig lui suggérait de fécondes hypothèses et lui recommandait un riche choix de lectures, il se rendit compte que, pour venir à bout de l'étude qui lui était imposée, quelque limitée qu'elle fût en apparence, il lui fallait étudier plus exactement qu'il ne l'avait fait jusque-là, toute une série de sciences : l'électricité, comme agent de stimulation; la mécanique, afin d'imaginer de nouveaux appareils de recherche et d'investigation myologique; l'anatomie et la physiologie des autres animaux pour établir des comparaisons; la chimie, pour apprécier les effets du sang artificiel, les mathématiques mêmes pour calculer la courbe de contraction... Après plusieurs mois d'études ainsi comprises, il fit, dit-il, un paquet de livres de biologie qu'il alla lire avec soin dans une villégiature d'été, sur les bords de la Baltique; et au retour, dans le laboratoire de Ludwig, il recommença, pendant une année encore, à observer, avec une curiosité passionnée, les mêmes muscles de la patte de grenouille. De cette étude infinitésimale il tira des conclusions générales : « Je conçus l'idée que la structure et l'action des muscles est la même chez l'homme que chez la grenouille, que ce tissu contractile est le seul organe de la volonté, et que c'est à lui qu'on doit toutes les œuvres de l'homme dans le monde, civilisation, caractère, livres et discours ». Il comprit que l'étude bien appronfondie d'un seul objet peut être la clé des plus grands problèmes, et aussi qu'une spécialisation étroite n'est plus possible, maintenant que la doctrine de l'évolution et de la conservation de la force nous a découvert l'unité organique de la nature; et enfin que « tout est dans tout ».

C'est ainsi que s'est formé l'esprit scientifique de M. Stanley Hall. L'histoire de cette patte de grenouille patiemment étudiée pendant deux années consécutives est comme le symbole de sa vie scientifique ; et cette éducation de laboratoire explique les principaux caractères de sa méthode et de son œuvre psychologique : d'une part le goût de l'observation minutieuse et de l'expérience, d'autre part la tendance aux hypothèses, et aux généralisations. Par la nature encyclopédique de ses recherches, par l'abondance des matériaux qu'il a amassés, M. Stanley Hall est peut-être comparable à un Herbert Spencer, s'il lui reste très inférieur pour la force et la rigueur de la logique. L'enfant a d'abord été l'objet favori de ses études. Bien qu'il n'ait publié à part, je crois, que les *Contents of Children's Minds*, les colonnes du *Pedagogical Seminary* sont pleines des intéressantes monographies qu'il a écrites sur tous les aspects de la vie enfantine. Et maintenant de la psychologie de

l'enfant, qu'il appelle « la fleur suprême de la nature », il passe à l'étude qui en est la suite naturelle, à la psychologie de l'adolescence, qui est à ses yeux comme « l'âge d'or de la vie ».

La psychologie de l'adolescent comme celle de l'enfant suppose une psychologie générale, et M. Stanley Hall reconnaît que cette psychologie générale aurait dû logiquement être exposée la première, et précéder les psychologies spéciales. Il annonce qu'elle est en préparation, et il en esquisse déjà les principes dans la *Préface* et en divers chapitres de son livre[2].

C'est essentiellement une psychologie biologique : *nemo psychologus nisi biologus*. Radicalement hostile à toute conception dualiste, et aussi à tout idéalisme, — M. Stanley Hall va jusqu'à dire que l'idéalisme est un état pathologique et une hypertrophie de la conscience, — très sévère pour ses devanciers, pour Descartes comme pour Kant, pour Berkeley comme pour Hume, notre auteur ne l'est pas moins pour ses contemporains. La philosophie de notre temps serait, d'après lui, stérile et impuissante : elle n'a guère plus de valeur que la sophistique grecque ou la scolastique médiévale. Elle a le tort de se cantonner dans la vieille épistémologie, ou bien de s'acharner à la solution de questions insolubles, par exemple, à la discussion du problème de la vie future, qui n'est pas et ne sera jamais un problème scientifique.

Il faut que la psychologie s'affranchisse de cet état de « déshonorante servitude »; il faut que les philosophes renoncent à s'enfermer dans leur « isolement académique », et qu'ils reprennent contact avec les réalités, avec la nature et avec la vie; et c'est l'étude de l'adolescence, comme celle de l'enfance de l'homme, qui contribueront le mieux au renouvellement, au rajeunissement des études psychologiques. « Les enfants et les adolescents sont la lumière et l'espoir du monde, pour nous surtout qui voulons étudier l'âme dans ses origines, et pénétrer jusqu'à ses plus profondes assises. » Tandis que chez l'homme adulte, souvent vieilli avant l'âge et au cœur sénile, la vie chaude et ardente du sentiment est opprimée par la culture de l'intelligence et par les conventions de la civilisation, l'enfant, l'adolescent qui obéissent à un lointain passé dans la fraîcheur de leurs facultés naissantes, qui ressuscitent, qui récapitulent les périodes évanouies de l'évolution de la race, périodes qui peut-être ont longtemps duré; l'enfant, l'adolescent nous offrent un champ d'observations et d'expériences d'où peut

1. Et aussi, en allemand, *Essai de Psychologie de l'enfant et de Pédagogie*, collection internationale de M. Ch. Ufer, Altenburg, 1902.

2. Voyez surtout ch. x, xii et xvi.

sortir la vraie psychologie, la psychologie *génétique*, — une autre forme de la psychologie évolutionniste, — laquelle ne se contente pas de suivre pas à pas depuis la naissance jusqu'à la vingtième année le développement et le progrès de la vie physique et morale de l'homme actuel, mais qui dans les mouvements automatiques du premier âge, dans les instincts et les sentiments de l'adolescence, prétend retrouver les traces, les vestiges d'hérédités séculaires, la preuve du lent et long développement de l'être humain.

II

La psychologie de l'adolescence est un beau sujet d'études, mais il est aussi neuf que beau. Une page fameuse d'Aristote, il y a deux mille ans; et maintenant treize cents pages de M. Stanley Hall; et dans l'entre-deux, rien, ou presque rien. Sans doute, il y a quelques traits exacts ou piquants à glaner dans les écrits des moralistes. La Rochefoucauld a dit : « La jeunesse est une ivresse continuelle ». Pascal : « Les jeunes gens sont tout dans le bruit, dans le divertissement et dans la pensée de l'avenir ». Bacon, dans un de ses *Sermones fideles*, *de Juventute et de Senectute*, paraît surtout frappé des défauts de la jeunesse : il dit « qu'elle est vive dans son imagination, mais emportée et inconstante dans ses violentes passions, qu'elle embrasse plus de choses qu'elle n'en peut étreindre, qu'elle se précipite imprudemment vers l'objet de ses désirs, sans mesurer la distance qui l'en sépare; qu'enfin les jeunes gens ne savent pas reconnaître et rectifier leurs erreurs, semblables à des chevaux mal dressés, qui ne veulent ni s'arrêter, ni reculer ». Mais ces banalités courantes de la littérature morale, qui visent d'ailleurs la jeunesse plus que l'adolescence, ne sont que d'insignifiantes et vagues généralités.

Les poètes classiques ne nous apprennent rien d'important non plus sur les caractères de l'adolescence. Régnier, dans sa description sommaire des différents âges, a traduit Horace, et Boileau n'a guère fait que recopier Régnier, en y ajoutant, à l'adresse des adolescents, un peu plus de malveillance satirique. Boileau, qui n'a jamais été jeune, — ses biographes rapportent que durant ses années d'études il était « pesant et taciturne », — apprécie la jeunesse en censeur morose et en moraliste de mauvaise humeur.

> Un jeune homme, toujours bouillant dans ses caprices,
> Est prompt à recevoir l'impression des vices,
> Est vain dans ses discours, volage en ses désirs,
> Rétif à la censure, et fou dans les plaisirs.

Sans doute d'autres écrivains ont, en sens inverse, exalté l'adolescence, célébré ses qualités. Mais, en tout cas, personne n'avait encore réalisé le projet d'étudier l'adolescence, non à la surface. dans la manifestation extérieure de ses bonnes ou mauvaises inclinations, dans le tableau de ses charmes ou de ses défauts, mais dans le fond intime de sa nature, dans le développement progressif de ses facultés physiques et morales. Pour en concevoir le dessein, il fallait que la théorie de l'évolution universelle des êtres appelât l'attention sur l'évolution individuelle de l'homme, évolution qui ne s'arrête pas aux années de l'enfance, qui se continue pendant l'adolescence, puisque à cet âge de nouveaux organes se forment, des faits physiologiques se produisent qui ont une répercussion sur l'état mental, et qu'on y voit apparaître, comme dans une seconde naissance, des sentiments jusque-là ignorés, des passions, des caractères moraux plus élevés, plus complètement humains.

Henri Marion, chez nous, avait bien laissé entendre, lorsqu'il occupait en Sorbonne la chaire de la science de l'éducation, combien la psychologie de l'adolescent serait une suite utile, un complément intéressant et même nécessaire de la psychologie du nouveau-né. Mais ce n'était là qu'une indication, et pour arriver à l'exécution, il fallait le labeur immense et le savoir encyclopédique d'un savant qui, docteur en philosophie, docteur en droit, a su joindre à ses connaissances générales toutes les ressources que peut fournir une longue spécialisation dans les recherches biologiques. Il fallait aussi qu'à l'introspection, qui n'est plus l'instrument préféré de la psychologie moderne, et dont nous reconnaissons volontiers l'insuffisance, quoique nous pensions qu'on y renonce un peu trop, la psycho-physique contemporaine substituât tout l'appareil, tout le raffinement de l'observation sensible, tous ces instruments que M. Stanley Hall énumère et dont il fait usage avec ses collaborateurs, le dynamomètre, l'automatographe, le trémographe, l'ataxiagraphe, etc.

Les deux volumes de la *Psychologie de l'adolescence* représentent vraiment un effort prodigieux, un travail monstre. Et le lecteur, qui s'y sent écrasé par une avalanche d'observations de tout ordre, se demande tout d'abord comment un seul homme, encore jeune, a pu suffire à pareille besogne et la mener à bonne fin. C'est que M. Stanley Hall est assurément lui-même un infatigable travailleur, qui serait un génie si « la longue patience » était le seul élément du génie. Mais c'est aussi qu'il sait à merveille faire

1. Voir notre *Évolution intellectuelle et morale de l'enfant*, *Préface* de la deuxième édition, p. VIII.

travailler les autres, mettre à profit leurs recherches, et que les circonstances lui ont donné une légion de collaborateurs.

N'oublions pas en effet que M. Stanley Hall est le président de l'Université Clark de Worcester, une Université surtout scientifique, dont il a fait, selon le titre de la *Revue* qu'il publie depuis quinze ans, un véritable *Séminaire pédagogique*, un atelier de recherches expérimentales et d'études de psycho-physique appliquée à l'éducation. Tout autour de lui une équipe d'observateurs, attentifs et pénétrants, étudient les enfants, procèdent à des enquêtes, épient et guettent les élèves dans les classes, dans les récréations, et, comme des photographes collectionnant des instantanés, enregistrent tout ce qu'ils entendent, tout ce qu'ils voient. De ce travail prolongé d'observations les professeurs de Worcester ont déjà publié les résultats, catalogués et classés, dans des mémoires qui éclairent d'un jour nouveau telle ou telle partie de la psychologie de l'enfant : par exemple, les actes imitatifs, *The Imitation and the allied activities*, ou bien le développement de la connaissance en tant qu'elle est fondée sur l'association des idées, *Kwowledge as gained through association*.

La méthode suivie à Worcester semblait être au début une méthode de pure observation. On ne voulait pas se presser de conclure ; on insinuait qu'avant de se risquer à des généralités il conviendrait peut-être de continuer à étudier les enfants... pendant cent ans encore. Les théories hardies des savants, disait-on ingénieusement, ressemblent à des billets de banque qu'on jetterait dans la circulation sans avoir en caisse la quantité d'or et d'argent qui en représenterait la valeur. On se préoccupait seulement de recueillir des faits, des faits « neutres », pour ainsi dire, qui ne fussent inféodés à aucun principe préconçu, à aucune doctrine philosophique. Telle n'est pas, tant s'en faut, l'attitude qu'a prise M. Stanley Hall dans son livre sur l'adolescence, puisque, comme nous l'avons déjà dit, il y est dominé par les théories partout présentes de la psychologie évolutionniste ou génétique. Mais du moins sa méthode d'information n'a pas changé. Il y emploie les travaux réalisés autour de lui, et par delà son entourage immédiat il sollicite de toutes parts des observations et des renseignements, en adressant aux personnes compétentes des circulaires et des questionnaires.

Ce n'est pas, d'ailleurs, M. Stanley Hall qui a inventé la méthode des enquêtes par correspondance : Horace Mann l'avait pratiquée dès 1840, en interrogeant quelques-uns de ses contemporains les plus qualifiés sur des questions d'éducation comme celles-ci :

Quels sont les résultats de l'instruction au point de vue économique? Quelle peut-être l'action de l'école sur la moralité de ses élèves? Cette méthode d'information est aujourd'hui d'un usage général. M. James Sully l'a employée en Angleterre, pour préparer ses belles études sur l'enfance. M. Binet l'a essayée chez nous avec quelque succès. Mais il semble que les Américains se prêtent plus et mieux que les autres peuples à ces interviews à distance. Déjà, pour la psychologie de l'enfant, M. Stanley Hall avait fait appel, sous forme de questionnaires et sur des points déterminés, à l'expérience de tous ceux qui s'intéressent à ce genre de recherches. Par exemple, il a mis successivement à l'étude le sujet de la peur, et celui des idées de l'enfant sur la mort. Pour la première question, il a obtenu 2000 réponses, portant sur 6456 cas; sur le second sujet il avait posé 120 questions, et il a recueilli 1500 réponses. Les procédés qui lui avaient si bien réussi pour la *Child Study*, il les a mis en pratique aussi pour l'étude de l'adolescence et à chaque instant il nous fait connaître les réponses qu'il a reçues de toutes parts aux questions posées sur divers points, ce qu'il appelle *his returns*.

Plusieurs causes expliquent l'ampleur, les dimensions énormes du livre de M. Stanley Hall. D'abord, il lui arrive, — et il était impossible qu'il en fût autrement, — de sortir des limites que semblait lui imposer le titre d'*Adolescence*. Quelque disposé qu'il soit à établir une ligne de démarcation, même trop accusée selon nous, entre les deux âges, l'étude de l'âme adolescente l'entraîne souvent à parler de la vie enfantine, et même de la vie intra-utérine. Par exemple, dans son chapitre sur la croissance physique, il exposera les observations faites sur l'accroissement du poids *prénatal*, accroissement très rapide pendant les trois premiers mois et qui se ralentit ensuite jusqu'à la naissance.

Mais surtout il ne faut pas oublier que la psychologie telle que l'entend M. Stanley Hall, n'est plus simplement l'étude des phénomènes conscients. Le dualisme de l'âme et du corps n'étant plus admis, le mot de psychologie change de sens, la signification s'en élargit. Elle embrasse l'homme tout entier, dans son organisme physique aussi bien que dans son activité mentale.

Et enfin la psychologie moniste de M. Stanley Hall étant en même temps une psychologie génétique, ce nouveau point de vue ouvre de très vastes horizons, puisque pour s'y conformer, pour faire ce qu'on peut appeler « l'archéologie de l'âme », et pour déterminer son origine, il est nécessaire de fouiller les archives de l'humanité, c'est-à-dire de remonter jusqu'au plus lointain passé, de recueillir

tout ce qu'on peut savoir sur les coutumes des peuples sauvages, sur les mœurs des civilisations primitives, et encore de demander à la psychologie comparée, à l'observation des êtres inférieurs, toutes les lumières qu'elles peuvent fournir pour éclairer la question de la formation de l'être humain.

III

Il ne saurait être question ici de suivre M. Stanley Hall dans toutes les parties de ses laborieuses investigations. On n'analyse pas aisément un ouvrage où sont abordés tour à tour tant de sujets divers, d'où la phraséologie est généralement exclue, qui regorge de faits, et où enfin toutes les manifestations de la vie et de l'âme adolescente sont étudiées avec une telle profusion d'observations touffues et surabondantes. A vrai dire l'*Adolescence* de M. Stanley Hall est moins un livre qu'un assemblage de livres, étant donnés les larges développements que prend chaque chapitre : plusieurs comptent plus de 100 pages.

C'est, par exemple, un livre de pédagogie intellectuelle que le chapitre XVI, *Intellectual Development and Education* : nous le mettons à part pour l'étudier plus à fond dans un second article, où nous aurons aussi à exposer les vues sur l'éducation physique et sur l'éducation morale, que l'auteur a semées et éparpillées en divers chapitres.

C'est un livre d'histoire des religions que le chapitre XIII, où M. Stanley Hall étudie, en tant qu'elles se rattachent à l'adolescence, les coutumes des peuples primitifs, l'idéal moral de la Grèce, de Rome et du moyen âge, les cérémonies variées et le sens de la confirmation religieuse chez les juifs, les catholiques, les orthodoxes russes, les épiscopaliens, les luthériens[1]; et encore le chapitre XIV, *The adolescent Psychology of Conversion*, un des plus intéressants et des plus suggestifs, où l'auteur, avec une extrême gravité et souvent sur le ton du sermon, traite du péché, du ciel, de l'enfer, de la résurrection des corps, de l' « histoire de la Croix », où il analyse les crises religieuses de l'adolescence, les modifications profondes que le doute et la faillite du dogme déterminent daus les jeunes esprits, modifications auxquelles il croit trouver d'ailleurs des analogies dans les métamorphoses des insectes... ; et où enfin il conclut par un appel et un salut « au Christianisme plus large de l'avenir ».

1. Le titre exact du XIIIe chapitre est : *Savage public Initiations, classical Ideals and Customs, and Church Confirmation.*

C'est un livre de sociologie que le chapitre xv, *Social Instincts and Institutions*, véritable encyclopédie où sont énumérés les différents motifs qui dirigent l'activité humaine et les formes qu'ils affectent chez l'adolescent dans ses relations avec la famille, avec l'école, avec la patrie et la société, et qui se termine par le dénombrement des associations juvéniles, des clubs, des ligues, des « bandes » de toute espèce, — M. Stanley Hall en cite une quinzaine, — de tous ces premiers essais d'organisation sociale qui ne sont nulle part aussi nombreux qu'en Amérique, chez un peuple qui semble avoir poussé plus loin qu'aucun autre l'esprit d'association....

Un critique américain a trouvé le mot juste et expressif pour définir la manière de M. Stanley Hall : son livre, dit-il, est une sorte de « caléidoscope », qui nous fait voir, à chaque mouvement de la machine, des combinaisons nouvelles et inattendues de formes et de couleurs. A quelque page qu'on ouvre la *Psychologie de l'adolescence*, on est certain d'y trouver des idées neuves, des rapprochements imprévus; et l'on voudrait s'attarder, en compagnie de l'auteur, dans chacun de ces problèmes de psychologie juvénile qu'il scrute et qu'il fouille avec autant d'ingéniosité que de savoir. Mais nous devons nous borner; et pour donner une idée à peu près exacte des travaux de M. Stanley Hall, nous choisirons dans son œuvre composite, pour y insister et les serrer de près, trois sujets seulement, trois ou quatre chapitres : un chapitre de psycho-physique sur le développement du corps dans l'adolescence; un chapitre en quelque sorte littéraire, où sont recueillis les renseignements que peuvent fournir sur la jeunesse la littérature et l'histoire, les biographies et les autobiographies des grands hommes; et enfin un chapitre de psychologie proprement dite sur l'évolution des sentiments dans l'adolescence.

IV

Le premier chapitre du livre de M. Stanley Hall, *Growth in Height and Weight*, l'accroissement en poids et en hauteur, est exclusivement consacré à des études d'anthropométrie infantile et juvénile.

Le second chapitre, *Parts and Organs during Adolescence*, sera plutôt anatomique et physiologique. D'ailleurs le tome I tout entier, sauf le dernier chapitre, appartient plus spécialement aux considérations physiques, ultra-physiques; et c'est seulement dans le second volume que le sujet est traité au point de vue psycholo-

gique, dans le vieux sens du mot, et au point de vue moral et pédagogique.

M. Stanley Hall paraît attacher une grande importance à cette première série d'observations sur le développement physique de l'adolescent; et il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il suit ici à la lettre le plan et la division qu'avait déjà indiqués Bacon, il y a trois cents ans, lorsqu'il dressait la liste des diverses « Histoires naturelles » qu'il proposait à l'étude de ses successeurs. L'auteur de *Novum organum*, en effet, catalogue dans son tableau des sciences futures l'*Historia augmentationis et incrementi corporis*, d'abord *in toto*, et ensuite *in partibus ipsius*[1]. Consciemment ou non, M. Stanley Hall a suivi les indications de Bacon, et il s'étend avec complaisance sur chacune des deux parties de son programme.

Jusqu'ici l'étude du développement physique de l'adolescent, en France au moins, n'avait été que bien superficiellement abordée, pour ne pas dire négligée. Les observations étaient rares, isolées. Quételet, dans son livre *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, disait en 1835 : « Les recherches qui ont été faites pour mesurer la taille et le poids de l'homme sont particulièrement relatives, soit à l'époque de la naissance, soit à l'époque du développement complet : mais on ne s'est guère occupé des âges intermédiaires ». Buffon, cependant, avait enregistré avec soin, dans son *Histoire naturelle de l'homme*, l'accroissement succesif en hauteur d'un jeune homme « de la plus belle venue », depuis le moment de la naissance jusqu'à la dix-huitième année, d'après des mensurations prise deux ou trois fois par an[2]. Il sollicitait d'autres observations du même genre, mais il ne semble pas qu'il en ait obtenu; et c'est d'après la croissance d'un seul individu qu'il se risque à formuler quelques considérations générales. Aujourd'hui, c'est sur des milliers d'enfants et d'adolescents que portent les observations réunies par M. Stanley Hall : à Boston par exemple, on a noté le progrès de l'accroissement physique, de six ans et demi à dix-huit ans et demi, chez 24 000 enfants, à Saint-Louis, sur 34 000.

M. Stanley Hall connaît tout ce qui a été publié sur cette matière; et les documents abondent, documents allemands surtout et américains. Combien la France est en retard, malgré les efforts, trop peu suivis, de M. Alfred Binet, en ce qui concerne les recherches de psycho-physique! Ce n'est pas nous qui avons contribué à établir les

1. V. *Œuvres de Bacon*, édition Bouillet, t. II, p. 151.
2. V. *Histoire de l'homme*, addition au premier article. Ces remarques avaient été fournies à Buffon par Guéneau de Montbeillard, « qui s'était donné le plaisir de prendre toutes ces mesures sur son fils ».

statistiques, à tracer les tableaux, les graphiques que nous présente M. Stanley Hall. La France ne figure même pas parmi les nations européennes dont il donne la liste, et où l'on s'est occupé plus ou moins de l'anthropométrie puérile et juvénile : 40 000 enfants observés en Angleterre; 17 194 garçons et 11 250 filles en Danemark; 3 210 garçons et 1 495 filles à Moscou; 2 000 à Turin; des milliers en Allemagne, en Suède, etc. [1].

La question de l'accroissement de la taille est celle que M. Stanley Hall examine et discute le plus à fond. Elle donne lieu à une série de petits problèmes dont quelques-uns, s'ils pouvaient être exactement résolus, auraient une répercussion utile sur la marche de l'éducation. Sans les citer tous, donnons-en quelques exemples. A quel âge la croissance en hauteur est-elle la plus rapide? Dans quels mois de l'année a-t-elle une tendance à augmenter? Quelle est sur la stature humaine l'influence de l'hérédité, l'action de la race, celle du climat? Quelles différences peut-on constater entre les sexes, et de nation en nation? Y a-t-il antagonisme entre les deux formes de la croissance, le poids et la hauteur du corps? La situation sociale des adolescents influe-t-elle sur leur développement physique? Vaut-il mieux, au point de vue intellectuel, être de grande ou de petite taille? A quel âge la croissance s'arrête-t-elle? Est-ce à dix-huit ou à vingt-trois ans?

Il est plus facile de poser toutes ces questions que de donner à chacune d'elles une réponse précise. M. Stanley Hall veut bien reconnaître que, malgré la multitude des observations déjà faites, les conclusions auxquelles il arrive sont encore indécises. Au milieu d'une foule d'incertitudes et de contradictions, il n'y a que quelques résultats à peu près acquis, et encore avec une certitude toute relative. En voici quelques-uns. — Dans les deux sexes la croissance en hauteur précède l'augmentation en poids. La croissance des filles devance celle des garçons. Les femmes atteignent la stature de l'homme chez les peuplades sauvages plus souvent que chez les nations civilisées. La vie confortable des jeunes gens riches favorise leur développement physique; et pour corroborer cette affirmation qui semble des plus contestables, notre auteur invoque un observateur allemand qui prétend avoir constaté le fait suivant : à Leipzig, les enfants qui fréquentent les

1. En France, la pesée n'est guère en usage que pour les enfants en nourrice : on les pèse plusieurs fois par jour, et même trop souvent au dire de certains médecins, pour s'assurer que le nourrisson ne dépasse pas la quantité de lait qui est suffisante pour son alimentation, et qu'il atteint la quantité qui est nécessaire.

gymnases classiques et qui paient dix-huit marks de frais d'études pèsent plus que ceux qui suivent les cours des *real-schulen* et qui ne paient que neuf marks.

La question de savoir quelles sont les périodes de l'adolescence où la croissance s'accélère ou se ralentit est particulièrement importante. S'il était possible, en effet, de déterminer d'une façon positive et sûre quelles sont, soit d'année à année, soit de mois en mois, les périodes normales du maximum de croissance, ne voit-on pas quelles conséquences pédagogiques on pourrait en tirer; et qu'il faudrait, — s'il est vrai, comme nous le pensons, que le développement intellectuel soit gêné, contrarié, par la rapidité du développement physique, — graduer, proportionner, modifier l'intensité du travail scolaire, fixer autrement l'époque des vacances, afin de se conformer aux variations de l'organisme corporel?

Malheureusement, on ne voit pas qu'il soit possible pour le moment, — et peut-être cela ne le sera-t-il jamais, — de délimiter exactement les périodes du développement physique, puisque, sous l'influence d'un grand nombre de causes diverses, tantôt il s'accélère, tantôt il se ralentit. Et à supposer même qu'on puisse parvenir à établir quelques moyennes approximatives, il y aura toujours des exceptions, des cas anormaux qui démentiront la règle. Nous avions précisément sous les yeux, il y a quelque temps, un enfant de huit ans qui, dans une poussée extraordinaire de croissance, avait grandi en deux mois de dix-huit centimètres. Le cas est fréquent, — Buffon pensait qu'il se présentait en été plus souvent qu'en hiver; — nous avons tous fait l'expérience d'adolescents qui, dans une crise d'évolution physique, ne peuvent plus poursuivre leurs études avec le même succès qu'auparavant, et de bons élèves qu'ils étaient jusque-là deviennent des écoliers paresseux, impuissants, ayant perdu en force intellectuelle ce que leur corps a gagné en taille et en poids.

Que d'obscurités subsistent encore dans les conditions et les causes du développement physique! M. Stanley Hall paraît disposé à croire que l'exercice le seconde et l'accroît. Tel n'était pas l'avis de Buffon, qui rapporte au contraire que le jeune homme dont il parle, « pour peu qu'il eût voyagé, couru, dansé, la veille du jour où l'on prenait sa mesure, perdait un peu de sa taille, jusqu'à 10 lignes, après une nuit passée toute entière au bal; diminution considérable que vingt-quatre heures de repos suffisaient d'ailleurs à rétablir ».

M. Stanley Hall ne serait pas éloigné d'admettre, d'après divers renseignements, que la taille et le poids des adolescents tendraient

à s'accroître en Amérique, et à décroître dans les races vieillies de l'Europe.... Est-ce donc la race jeune de l'Amérique qui serait destinée à voir surgir parmi ses descendants, l'homme nouveau, le « surhomme », le premier exemplaire d'une humanité supérieure, dont les évolutionnistes exaltés prophétisent l'apparition pour un jour plus ou moins prochain, et dont M. Stanley Hall lui-même ne croit pas la venue impossible ni invraisemblable dans l'avenir.

Un point qui n'est peut-être pas suffisamment élucidé dans l'anthropométrie de M. Stanley Hall, c'est la question de savoir s'il y a des rapports, et lesquels, entre l'accroissement quantitatif du corps et le développement de l'intelligence. Puisqu'il est certain que le volume et le poids du cerveau lui-même ne sont pas en relation constante avec le degré de l'intelligence, et qu'il y a eu des hommes de génie dont le masse cérébrale n'égalait pas celle d'individus intellectuellement médiocres, il est évident, à plus forte raison, que les dimensions du corps tout entier n'ont rien à voir dans la force ou la faiblesse des facultés intellectuelles. M. Stanley Hall le reconnaît : mais où il est beaucoup plus affirmatif c'est lorsqu'il examine, — dans le chapitre III, — la croissance du pouvoir moteur, et qu'il attribue aux muscles un rôle prépondérant dans le développement de l'énergie morale.

« Dire, écrit-il, comme Matthew Arnold, que la conduite, l'action tiennent les trois quarts de la vie; représenter l'homme, avec Schopenhauer, comme associant un tiers d'intelligence seulement avec deux tiers de volonté; prétendre, avec F. W. Robertson, que l'homme est ce qu'il fait, ou encore qu'il est la somme de ses mouvements; avec Maudsley, que le caractère n'est que l'ensemble des habitudes musculaires; avec Bluntschli, que l'histoire n'est que le récit des mouvements consciemment voulus; soutenir enfin que le plus souvent la pensée implique un changement dans la tension musculaire; tout cela montre combien nous avons modifié l'ancienne conception cicéronienne, *vivere et cogitare*, pour lui substituer celle-ci, *vivere et velle*, et quelle importance nouvelle il faut attacher au développement des muscles. »

Est-ce en souvenir et sous l'influence de son étude myologique du laboratoire de Ludwig que M. Stanley Hall exagère à ce point le rôle des muscles? Il constate que les muscles représentent environ 49 p. 100 du poids total du corps, qu'ils dépensent une portion considérable de son énergie cinétique, un cinquième environ, d'après les estimations les plus récentes; que leur développement, qui coïncide avec l'organisation des fonctions sexuelles, profite aux centres nerveux et que les muscles de la tête contribuent à

construire le cerveau; et aussi que chez les animaux anthropoïdes le degré d'approximation à l'intelligence humaine correspond au degré d'approximation de leur force musculaire à celle de l'homme. Et il conclut avec une sorte de lyrisme : « L'habileté, l'endurance, ne sont presque que des vertus musculaires, de même que la fatigue, la faiblesse de volonté, le caprice, l'ennui, la nonchalance, le manque de conduite et d'équilibre sont des défauts ou des fautes musculaires. Le caractère peut être en un sens défini un ensemble, un *plexus* d'habitudes musculaires... Les muscles ont construit toutes les routes, toutes les cités, toutes les machines dans l'univers; ils ont écrit tous les livres, prononcé tous les discours; ils ont fait en un mot tout ce qui peut être fait avec la matière... » Oui, mais à condition que derrière le jeu des muscles il y ait l'intelligence et la volonté. Sinon, autant vaudrait dire que tout ce qu'a imaginé Shakespeare, tout ce qu'ont inventé Corneille et Racine, ce sont les acteurs de Londres et de Paris qui l'ont fait.

V

Tournons la page, ou plutôt sautons par-dessus trois cents pages où M. Stanley Hall étudie successivement, en quatre longs chapitres[1], les maladies du corps et de l'esprit chez les adolescents, les vices et les crimes de l'âge juvénile, et aussi les questions délicates et essentielles du développement sexuel chez le jeune homme et chez la jeune fille; et nous arrivons à un chapitre d'un caractère tout différent, le chapitre VIII, intitulé : *L'adolescence dans la littérature, la biographie et l'histoire.*

C'est assurément le plus agréable, le plus séduisant chapitre du livre. Des critiques américains ont dit que M. Stanley Hall paraissait y sortir « du hideux cauchemar », *hideous nigthmare*, où l'avaient plongé jusque-là ses études physiques et physiologiques sur l'adolescence[1]. Tout au moins, l'auteur s'y complaît, et dans

1. Ces quatre chapitres, IV : *Diseases of Body and Mind*; V : *Juvenile Faults, Immoralities and Crimes*; VI : *Sexual Development : its dangers and Hygiene in Boys*; VII : *Periodicity*, sont d'ailleurs des plus intéressants et mériteraient de nous retenir. Les deux premiers sont des traités de pathologie et de criminologie juvenile. En ce qui concerne la criminalité, M. Stanley Hall constate que, dans tous les pays civilisés, il y a une progression marquée à partir de la douzième année; et, en second lieu, que le nombre des jeunes criminels tend à augmenter partout, que le crime est « de plus en plus précoce ». Des tableaux, des graphiques établissent la vérité de ces assertions. Dans le chapitre relatif aux fonctions et aux organes sexuels, M. Stanley Hall ne recule devant aucune précision : il pense, comme le disait déjà Buffon dans son chapitre sur *la Puberté*, qu'« on peut écrire l'histoire de cet âge avec assez de circonspection pour ne réveiller dans l'imagination que des idées philosophiques, et avec cette sage retenue qui fait la décence du style ».

cette étude, par la multiplicité de ses citations, il prouve que les lectures historiques et littéraires ne lui sont pas moins familières que les expériences et les observations des laboratoires. Que de lectures variées ne représente-t-il pas, ce gros chapitre qui pourrait être intitulé : « Ce qu'on a dit des adolescents en tout temps et en tout pays », et encore. « Ce qu'ils ont dit d'eux-mêmes »? Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, M. Stanley Hall a tout exploré. Il a compulsé les *Vies des Saints et des Saintes*, et noté à quel moment de leur jeunesse une sainte Thérèse, un saint Anselme ou un saint Dominique se sont engagés dans les voies du mysticisme et de l'ascétisme. Mais il n'a pas accordé une moindre attention aux écrits des romanciers modernes. *Paul et Virginie*, aussi bien que l'*Histoire d'un enfant*, de Loti, figurent, avec beaucoup d'autres, dans son catalogue. S'il rapporte l'évolution du sentiment religieux chez saint Bernard, qui, à douze ans, avait déjà des visions monastiques, il n'oublie pas d'étudier la crise moderne de la foi, chez Renan, par exemple, alors qu'il faisait ses adieux douloureux aux croyances de son enfance, à seize ans, « l'âge critique de la foi chez les jeunes français ». Il aurait pu, sur ce point, rappeler son illustre compatriote Horace Mann, qui, à douze ans, secoué par la perte d'un frère tendrement aimé, ne pouvant pas admettre que des peines éternelles lui fussent réservées dans un autre monde, se révolta contre l'enseignement calviniste qu'il avait subi jusque-là, et, dans une nuit à la Jouffroy, se libéra de la servitude du dogme.

Ce n'est pas seulement aux grands écrivains que M. Stanley Hall demande ce qu'ils lui fournissent souvent : « des descriptions admirables des états psychiques de l'adolescence et des changements caractéristiques de la transformation éphébique ». Il puise à toutes les sources, même aux plus obscures, et il a la bonne fortune de trouver autour de lui, en grand nombre, des biographies écrites par des Américains et des Américaines : par exemple l'*Histoire de ma vie*, par Hélène Keller[2]; l'*Histoire de Marie Mac Lane*, écrite par elle-même[3]; l'*Autobiographie d'un journaliste*, par W.-J. Stillmans, et bien d'autres encore. En Allemagne, M. Stanley Hall met à contribution les autobiographies d'Andersen, de Georges Ebers, les biographies de Max Muller, de Wagner, en Italie, le livre d'Ada Negri. Rien enfin ne lui échappe; et s'il n'a point parlé de l'*Ado-*

1. V. dans l'*Educational Rewiew*, avril 1905, l'article de M. J. M. Greenwood, *President Hall's Work on Adolescence.*
2. Boston, New-York, 1903.
3. Chicago, 1902.
4. Boston. 1901.

lescent de M. Romain Rolland, c'est que ce roman français n'a paru qu'il y a quelques mois [1].

Mais pour être très curieux de toutes les productions de la littérature contemporaine, M. Stanley Hall ne néglige pourtant pas les documents classiques. Il a lu les *Dialogues* de Platon et la *Rhétorique* d'Aristote avec le même soin que le *Journal d'un artiste*, de Marie Bashkirtseff. Il reprend à sa manière, — ne paraissant pas, d'ailleurs, la connaître, — l'étude que Taine a consacrée aux jeunes gens de Platon dans un de ses plus ravissants essais [2]. Il estime que nous sommes inférieurs à Platon, soit qu'il s'agisse de définir la vraie nature de l'adolescence, soit qu'il faille rechercher les moyens de servir ses goûts et ses besoins. « Si Socrate ou Platon, dit-il, revenaient au monde et entraient dans les classes de philosophie de nos collèges et de nos universités, ils penseraient sans doute que nos professeurs de sagesse ne sont que de modernes sophistes. » On sent que M. Stanley Hall, quelque plongé et absorbé qu'il soit dans ses travaux de psycho-physique, est pénétré de la profonde et subtile influence de la civilisation grecque, et c'est avec amour qu'il nous peint ces jeunes gens « beaux et bons » : Charmide, le plus glorieux de tous; Théétète, qui, par exception, est laid, mais qui se distingue par son esprit philosophique, et qui accomplit « ce travail d'Hercule » de passer des mathématiques à la métaphysique; le timide Lysis, qui rougit si facilement; Hippocrate, qui se lève avant le jour pour aller entendre Protagoras; tous ces adolescents enfin, où l'on retrouve, avec l'empreinte des mœurs du temps, les caractères éternels de la jeunesse, l'ardeur impétueuse, l'avidité de savoir, la confiance arrogante, coupée par des retours de modestie, la franchise, l'amour des beaux discours, l'adoration pour leurs maîtres.

Mais si Platon nous a peint, agissants et vivants, dans leurs aimables et souriantes physionomies, les jeunes Athéniens, si Sophocle, à son tour, dans son *Philoctète*, nous a montré ce que M. Stanley Hall appelle le plus beau spécimen de la jeunesse grecque, *the most interesting of greek caracterisation of youth*, le fils d'Achille, Néoptolème, simple et franc, qui déteste « comme les portes de l'enfer » l'homme capable de déguiser sa pensée; Aristote,

1. *Jean-Christophe, L'adolescent*, par M. Romain Rolland, Paris, 1905. Dans ce roman on peut lire divers passages qui semblent inspirés par la psychologie génétique, celui-ci notamment : « Ce qui les liait (deux amoureux), ce n'était pas seulement le plaisir : c'était une poésie indéfinissable de souvenirs et de rêves, — les leurs? ou ceux des êtres qui avaient aimé avant eux, *qui avaient été avant eux, — en eux* — ?.. »

2. *Essais de critique et d'histoire*, Paris 1855.

d'autre part, dans ses généralisations, a caractérisé l'adolescence en traits expressifs, qui semblent être éternellement vrais et s'appliquer à la jeunesse de tous les temps et de tous les pays, à l'humanité moderne presque aussi exactement qu'à l'humanité antique[1]. M. Stanley Hall n'a eu garde de négliger un texte aussi important, qui doit rester comme la préface, en quelque sorte obligatoire, et, pour employer l'expression qui est chère à notre auteur, comme un des éléments « génétiques » de la psychologie des adolescents.

« La jeunesse a pour caractère d'être remplie de désirs.... C'est surtout aux passions de l'amour que les jeunes gens se laissent entraîner, avec une intempérance dont ils ne sont pas les maîtres. Mobiles dans leurs désirs, et prompts à se dégoûter, ils désirent avec une ardeur extrême et se lassent non moins vite. Leurs volontés sont des plus vives, mais sans force et sans durée, comme la soif ou la faim des malades. Ils sont colères, d'une vivacité excessive à s'emporter, et toujours prêts à suivre l'impulsion qui les domine.... Leur ambition ne leur permet pas de supporter le mépris, et ils se courroucent d'indignation à la moindre idée d'une injustice qu'on leur fait... »

« Ils préfèrent les honneurs et le triomphe à l'argent : car ils n'attachent pas le moindre prix à la richesse, parce qu'ils n'ont pas encore fait l'épreuve du besoin... Ils n'ont pas le caractère soupçonneux,... parce qu'ils n'ont pas encore beaucoup vu le mal; ils sont confiants parce qu'ils n'ont pas eu le temps d'être souvent trompés. Ils se livrent facilement à l'espérance, parce que la jeunesse, comme les gens pris de vin, est naturellement bouillante, et parce qu'aussi ils n'ont pas encore subi de nombreux échecs. C'est surtout d'espérance qu'ils vivent, parce que l'espoir a l'avenir pour unique objet, de même que la mémoire vit du passé écoulé sans retour. Quand on est jeune, l'avenir est bien long et le passé est bien court... On n'a rien à se rappeler et tout à espérer... Les jeunes gens sont aussi enclins à la honte... Ils sont magnanimes, parce que la vie ne les a pas encore rapetissés... Quand ils ont à agir, ils préfèrent de beaucoup le beau à l'utile. Cet âge aime plus que tous les autres à se faire des amis et des camarades, parce que, ne jugeant rien encore à la mesure de l'intérêt, il n'y rapporte pas non plus ses amitiés. Les jeunes gens poussent toujours leurs fautes plus loin et les commettent plus violemment que personne,... parce

1. Il ne serait pas impossible de donner, pour ainsi dire, la *clé* de cette page mémorable d'Aristote, et d'inscrire au bas de presque tous les paragraphes le nom d'un des jeunes gens de Platon.

qu'ils font tout avec excès ; ils aiment avec excès, ils haïssent avec excès, et portent tous leurs sentiments à l'extrême. Ils croient tout savoir; ils tranchent sur tout... Quand ils se rendent coupables de fautes graves, c'est bien plutôt par insolence que par perversité. Ils sont portés à la pitié parce qu'ils croient qu'il n'y a au monde que des honnêtes gens; ils mesurent autrui à leur propre innocence, et supposent toujours que les malheurs dont ils sont témoins ne sont pas mérités. Ils aiment à rire, et par conséquent à railler, la raillerie n'étant qu'une insolence de bon ton... »

Les philosophes, depuis Aristote, n'ont guère parlé de l'adolescence, et ce n'est pas chez eux, c'est chez les biographes, chez les historiens, dans les livres d'imagination aussi, que M. Stanley Hall est allé chercher surtout la matière de son huitième chapitre. Que de faits suggestifs n'a-t-il pas recueillis dans cette course à travers l'histoire? Et d'abord, sur le grand rôle que les adolescents ont joué dans le monde. Si Socrate aimait à vivre en leur compagnie et si les douze ou quinze jeunes gens des dialogues de Platon en sont le charme et l'enchantement, Jésus lui aussi s'est entouré d'adolescents : ce sont des jeunes gens qui ont été au premier rang parmi ses disciples; c'est dans leur vingtième année que Saint-Jean, Saint-Jacques, les fils de Zébédée, quittèrent leur père pour suivre le Messie. Un autre point intéressant, c'est celui de la précocité des vocations. On a souvent répété que la vie des hommes célèbres n'avait été parfois qu'une pensée de jeunesse réalisée dans l'âge mûr : combien de fois les exemples cités par M. Stanley Hall ne confirment-ils pas ce dicton! C'est dans les années d'adolescence que la plupart des saints et des saintes de l'Église catholique ont entendu l'appel de la foi et se sont sentis envahis par la fièvre mystique. Même précocité chez beaucoup d'hommes de science : à douze ans, Huxley était un liseur enragé, *omnivorous*, qui dévorait avec passion tous les livres qui pouvaient lui tomber sous la main; au même âge, Agassiz, préludant à ses futurs travaux, manifestait une véritable manie de collectionneur, et exprimait l'espoir qu'un jour viendrait où il saurait les noms de tous les animaux connus.

Les autobiographies sembleraient devoir être la source la plus précieuse pour les observateurs de l'adolescence. Rien de plus intéressant, par exemple, que les confessions de Gœthe sur la violence de ses sentiments de jeunesse, ou celles de Stuart Mill sur les ardeurs studieuses de son enfance. Mais ce n'est pas chez les

1. *La Rhétorique*, L. II, ch. XII, traduction Barthélemy Saint-Hilaire.

grands hommes pourtant qu'il faut aller chercher la note exacte du caractère des adolescents. Gœthe raconte que, dans l'amertume d'un premier amour déçu, à quinze ans, « il se roulait par terre », qu' « il arrosait le plancher de ses larmes »; et Stuart Mill nous apprend qu'avant sa douzième année il avait lu d'un bout à l'autre l'Iliade et l'Odyssée, tout Thucydide, tout Horace, tout Salluste, et trente ou quarante autres livres grecs ou latins... Ce sont là des manifestations exceptionnelles d'un génie naissant, et il est évident qu'elles ne nous donnent pas la vraie mesure de l'humanité moyenne.

D'ailleurs, dans ces ressouvenirs d'une jeunesse déjà lointaine, rappelés à distance par l'homme mûr ou vieilli, qui ne prend la plume que tardivement pour les raconter aux autres, n'est-il pas à redouter, — malgré le dicton latin, *senes acta pueritiae recordantur*, — que la mémoire ne soit exposée à de graves défaillances, et que l'imagination surtout ne colore quelques faits vrais de teintes fantaisistes? Quand Gœthe intitule son autobiographie : *Vérité et poésie*, ne laisse-t-il pas entendre lui-même par ce mot de *poésie* que tout n'est pas exact dans son récit? Ajoutons que ce n'est pas seulement l'enflure de l'imagination ou l'insuffisance de la mémoire qui sème les erreurs et les inexactitudes dans ces confessions des hommes célèbres, confessions qui tournent parfois au panégyrique, et dont les auteurs songent à se faire valoir plus qu'à faire l'aveu de leurs fautes. Vues de loin, les choses s'embellissent d'elles-mêmes, ou tout au moins se défigurent : mais de plus la vanité personnelle de celui qui se raconte, qui se dépeint, dans les émotions et les pensées de son adolescence, y ajoute parfois des traits d'une authenticité douteuse. Toutes ces autobiographies juvéniles ont plus de charme littéraire que de valeur historique, et il convient de se défier des grands hommes peints par eux-mêmes.

Ce sont pourtant des documents humains d'un grand prix que des livres tels que les *Confessions* de J.-J. Rousseau ou l'*Histoire de ma vie* de George Sand. Mais combien seraient plus précieuses encore des confidences faites par les adolescents eux-mêmes sur les impressions de leur jeunesse, s'ils les rédigeaient à l'âge même où ils ressentent ces impressions. Les jeunes gens, les amis de collège écrivent beaucoup de lettres, et ces correspondances d'écoliers, de collégiens, d'étudiants, — lettres aux parents, lettres aux amis, — où le cœur s'épanche sans réserve, avec une entière sincérité, où l'esprit se découvre dans toute la naïveté et dans toute la force de ses facultés qui s'éveillent et grandissent de jour en jour, nous apporteraient de vives lumières sur l'évolution intellectuelle et

morale de l'adolescence. Malheureusement, qui donc prend soin de les conserver?

Ce qui n'aurait pas moins d'intérêt, ce serait de pouvoir consulter les journaux intimes, auxquels les jeunes gens confient parfois les secrets de leurs sentiments et de leurs pensées. Je ne pense pas d'ailleurs qu'il en existe beaucoup, les rhétoriciens de nos lycées songeant plutôt à faire parler, dans les discours qu'ils composent, les héros de l'histoire ancienne ou moderne, qu'à parler d'eux-mêmes. En voici un pourtant, et qui fait regretter que nous n'en connaissions pas beaucoup d'autres du même genre. Ce sont les *Cahiers d'un rhétoricien de 1815*, Émile Bary, qui est devenu un professeur distingué de l'Université. En 1815, Bary avait seize ans, et, du 12 mars au 3 juillet, — c'était la période des Cent Jours, — il écrivit dans trois cahiers, jour par jour, et quelquefois heure par heure, ce qu'il appelait ses *Petites Éphémérides*. L'intérêt de ce journal d'écolier, il est vrai, n'est pas moins historique que psychologique : le jeune écrivain y raconte les événements qui suivirent le retour de l'île d'Elbe, et qui secouèrent fortement les esprits, même dans les collèges. Mais ce qui nous attache surtout à la lecture de ces notes aussi sincères que précises, c'est que, — comme l'a dit Francisque Sarcey dans la *Préface* qui précède ce petit livre, — on y voit peint au naturel cet âge de transformation « où l'on croit déjà tout savoir, où l'on est sûr de son propre jugement, où l'on discute sur tous les sujets, où l'on a sur tout des idées, dont la plupart sont fausses, mais souvent généreuses et toujours extrêmes...[1] »

C'est l'âge aussi où la puérilité se mêle encore à la première explosion des passions. Bary, épris d'une jeune fille, lui adresse de loin des déclarations enflammées. « O toi, écrit-il sur son cahier, dont le nom fait palpiter mon cœur, chef-d'œuvre du ciel, qui fis naître en moi les premiers feux, entends la voix plaintive de ton Émile. Enfermé dans une étroite prison, je gémis en silence... » Et ce long morceau, aussi emphatique que sentimental, se termine ainsi : « Je joue à la balle pour la première fois. Mon adresse et un trou que j'ai à ma culotte font un grand progrès... »

Même dans son chapitre d'anthologie littéraire, M. Stanley Hall n'a pas oublié les droits de la statistique, et il nous rapporte un certain nombre de recherches curieuses. Ainsi M. T. G. Lancaster,

1. *Les Cahiers d'un rhétoricien de 1815*, publiés en 1890, Paris, Hachette, par les soins de sa fille, Mme Ch. Garnier, la femme du sculpteur célèbre. On y a joint quelques lettres d'Émile Bary à son père et à ses amis.

un de ses collaborateurs [1] de l'Université Clark, a réuni environ un millier de biographies, sur lesquelles il en a choisi deux cents, pour en faire l'objet d'une étude attentive et y démêler les directions diverses et les types de l'activité des jeunes gens. Sur ces 200 adolescents, 120 étaient, dans leurs jeunes années, fous de lecture; 109 témoignaient d'un grand amour de la nature; 58 faisaient des vers; chez 58 encore, se manifesta tout d'un coup une grande énergie; 53 étaient très religieux; 51 abandonnaient la maison paternelle, etc. D'après le même observateur, sur 53 poètes dont il a étudié la vie, c'est entre quinze et vingt et un ans que se place, pour la plupart d'entre eux, la publication de leurs premières poésies. Sur 100 auteurs dramatiques, la moyenne des premiers grands succès qu'ils ont obtenus au théâtre peut être fixée à leur dix-huitième année. Sur 100 musiciens, 95 ont déployé un rare talent avant seize ans, ce qui montre que la musique est le plus précoce et le plus instinctif des arts. Au contraire les hommes de science ne commencent guère à faire parler d'eux qu'à l'âge de dix-neuf ans, et les *professionnal men* à vingt-quatre ans.

Notons encore d'autres recherches, auxquelles M. Stanley Hall fait de larges emprunts. M. Lubby a étudié les jeunes gens des tragédies et des comédies de Shakespeare, — il y en a plus de cent, dont trente peuvent être regardés comme « des adolescents typiques » [2]. — M. Swift a entrepris une enquête d'un autre genre, qui porte sur l'âge scolaire, sur les écoliers, et qui montre comment les hommes faits ont tenu ou non les promesses de leur adolescence studieuse [3]... Et nous n'aurons pas tout dit. Ici, comme partout, M. Stanley Hall est abondant et touffu. Et peut-être ses conclusions sont-elles, tantôt banales, lorsqu'il nous apprend, par exemple, que les grands hommes se distinguent dans leur jeunesse par l'excellence de leur mémoire et par la fougue de leur imagination; tantôt contestables et douteuses, lorsqu'il croit pouvoir affirmer que, dans une même famille, les frères aînés deviennent des hommes supérieurs plus souvent que leurs cadets. Mais on ne peut qu'applaudir à sa conclusion finale, à savoir qu'il serait à désirer que l'on constituât « une littérature éphébique », non seulement dans l'intérêt des psychologues qu'elle aiderait singulièrement dans leurs études, mais aussi en vue de l'éducation des jeunes

1. Voyez dans le *Pedagogical Seminary*, vol. V, 1897-1898, p. 61 et suivantes, la longue étude de M. Lancaster, *The Psychology and Pedagogy of Adolescence*.
2. Voy. le *Pedagogical Seminary*, juin 1901.
3. *Standard of Efficiency in School and in Life* dans le *Pedagogical Seminary*, mars 1903.

gens eux-mêmes, qui, dans les confidences de leurs contemporains d'âge, plus volontiers écoutées que ne le sont les leçons de l'âge mûr, apprendraient à quels dangers ils sont exposés, et de quelles passions ils doivent se défendre dans la période particulièrement critique qu'ils traversent.

VII

C'est dans le second volume seulement de *la Psychologie de l'adolescence*, — après le chapitre IX, où il examine les changements qui surviennent dans les sensations et dans la voix, — que M. Stanley aborde, au chapitre X, les parties vraiment psychologiques de son sujet. « Ce chapitre, dit avec raison M. Greenwood, qui est intitulé l'*Évolution des sentiments et des instincts caractéristiques de l'adolescence*, est le premier où l'auteur engage une discussion philosophique. »

C'est là que M. Stanley Hall trouve l'occasion d'esquisser plus au long les vues générales de sa psychologie, qu'il avait déjà esquissée dans sa *Préface*. Comme nous l'avons déjà dit, l'auteur de l'*Adolescence* est un moniste. Il n'admet en aucune façon la dualité de l'âme et du corps, tout en se défendant d'accepter les formes « surannées » du matérialisme. Esprit et vie sont une même chose; cerveau et pensée sont inséparables. Il n'est pas vrai, comme l'a dit William James, que le cerveau obstrue la pensée, comme un corps mauvais conducteur obstrue le calorique. C'est à tort que Paulsen a écrit : « Les pensées ne sont pas dans le cerveau, et il serait tout aussi juste de dire qu'elles sont dans l'estomac ou dans la lune... »

Mais M. Stanley Hall est avant tout un évolutionniste. « Ma doctrine dit-il, est un nouveau monisme, et un évolutionnisme plus large, *more developed*. » La *Psychologie génétique* n'est qu'une expression nouvelle pour dire « psychologie de l'évolution », celle qui se préoccupe de la genèse de l'âme, de ses origines lointaines, plus qu'elle n'étudie l'âme dans son état actuel, plus surtout qu'elle ne se soucie de la question de ses hypothétiques destinées dans un autre monde.

L'un des principaux obstacles qui, d'après M. Stanley Hall, aurait gêné jusqu'à présent le progrès de la vraie psychologie, ce serait en effet que le problème de l'immortalité de l'âme a absorbé trop longtemps les méditations des philosophes. La grande question serait toujours celle-ci : L'âme survit-elle à la mort? Problème d'ailleurs insoluble, sauf pour la foi; alors que la vraie question est : Qu'est-ce que l'âme a été dans le passé, dans la suite des

générations humaines ou préhumaines? Elle n'est pas un être nouveau, sans histoire, créé à un moment de la vie de l'embryon. Elle est, dans l'enfant, dans l'adolescent surtout, la récapitulation de la longue vie de l'humanité et des ancêtres de l'humanité; tout au moins, dans quelques-unes de ses manifestations, le rappel, la résurrection de telle ou telle période des âges préhistoriques. Elle est moins un être individuel qu'un être *phylétique*, un produit représentatif de la race. Il y a entre elle et le passé de réels rapports de « télépathie ». Elle est une forme accidentelle et temporaire, que la force vitale a revêtue dans ce monde, une des formes multiples de l'esprit, un anneau dans la chaîne des êtres. « Notre âme est pleine, dans toutes ses parties, de suggestions fugitives, d'apparitions rudimentaires, qui passent, pour disparaître rapidement, dans notre vie morale; de murmures, à peine perceptibles, d'un passé qui fut grand et prolongé. Un léger mouvement automatique de notre corps est peut-être la seule chose qui nous reste des expériences de plusieurs générations successives; une impulsion éphémère résume en nous des siècles de travail et de sang versé; un sentiment que nous voyons poindre un moment dans notre conscience est l'écho mourant et lointain de la voix d'une grande multitude d'êtres... »

L'homme, tel qu'il est, serait donc le produit d'hérédités séculaires et d'une lente évolution : mais il n'est pas dit que cette évolution ait dit son dernier mot. L'esprit, tel que nous le connaissons, n'est pas nécessairement le couronnement suprême, le *summum* qui ne sera jamais dépassé. L'âme humaine est seulement une des formes diverses de la vie dans le monde. Elle n'est peut-être qu'une transition, un passage d'une race inférieure à une race supérieure qui se développera plus tard. Il n'est pas impossible que plus d'une espèce se soit éteinte qui, si elle avait persisté, aurait pu prendre un développement psychique plus élevé que celui de l'homme : — notons pourtant en passant que cela serait contraire à la théorie évolutionniste de la sélection et de la persistance des meilleurs. — Il n'est pas certain non plus que l'homme, parce qu'il est en ce moment l'être le plus élevé que nous connaissions, soit le plus élevé qui puisse être dans d'autres planètes, ou qui le sera sur la terre dans la durée des temps futurs.

Si M. Stanley Hall a placé l'exposé sommaire de sa psychologie génétique en tête de son étude sur les sentiments de l'adolescence, c'est que, d'après lui, il n'y a pas de sujet, ni d'âge, où se manifestent plus souvent et avec plus de force les influences de l'atavisme. « Les écluses de l'hérédité s'y ouvrent de nouveau. » Aussi paraît-

il moins préoccupé de décrire la physionomie intellectuelle et morale des adolescents que de trouver dans l'évolution de leurs sentiments des preuves à l'appui de sa psychologie génétique. Il voit partout des renaissances de la vie ancestrale, des réminiscences vagues du passé historique ou préhistorique, des réapparitions durables ou passagères des actes familiers aux animaux anthropoïdes, d'où l'homme serait descendu, des quantités de « psychogenèses ». Si, par exemple, il constate que les jeunes gens, les jeunes filles surtout, aiment à contempler les nuages, c'est une résurrection des âges où l'humanité primitive vivait à la belle étoile ; c'est une *néphélopsychose*. Si les adolescents aiment la mer, c'est une *thalattogenèse*, un vestige des origines marines, pélagiques, de l'homme, un souvenir du temps où la mer couvrait toute la terre. Si l'enfant et même le jeune homme ont une espèce de culte pour les arbres, — en France nous n'avons guère que l'arbre de Noël, mais en Amérique les arbres sont entourés d'une sorte de vénération, comme en témoigne le jour de fête célébré chaque année dans toutes les écoles, l'*Arbor Day*, — ce n'est pas seulement un sourd retentissement dans l'âme moderne des croyances des peuples anciens, des cérémonies druidiques, par exemple : il faudrait remonter plus haut dans le lointain des temps, jusqu'à l'époque où les *préhumains* menaient une vie « arboréale » et s'établissaient à demeure dans les branches des arbres.

M. Stanley Hall n'oublie pourtant pas, dans un chapitre consacré au développement des sentiments, de les examiner en eux-mêmes, tels qu'ils se présentent chez l'adolescent, et non pas seulement dans leurs incertaines et problématiques origines, dans ce qu'il appelle « le long pèlerinage de l'âme à travers les âges ». Dans l'adolescence, non seulement les facultés qui existaient déjà chez l'enfant changent de caractère, — les unes se développent et deviennent dominantes, d'autres s'affaiblissent et se subordonnent, — mais des pouvoirs nouveaux apparaissent. « En connexion avec le développement des organes sexuels, l'amour est né avec toutes les passions qui l'accompagnent, jalousie, rivalité, colère. Le sentiment religieux se régénère, s'enrichit de nouveaux éléments. Le sentiment de la nature s'éveille et fait résonner dans l'âme juvénile son riche orchestre d'émotions diverses. Le goût de l'art, à cet âge, peut devenir un véritable enthousiasme : en tout cas, c'est alors seulement qu'il est réellement et profondément senti. Enfin, la vie morale se fortifie et s'élargit, parce que le sens du péché s'éveille. » Et pour toutes ces raisons on a le droit de dire que l'adolescence est « une seconde naissance ».

Le trait caractéristique essentiel de la vie des sentiments chez les adolescents, ce serait, d'après M. Stanley Hall, l'instabilité, « la mobilisation dans tous les sens », le défaut d'équilibre, l'alternance des sentiments opposés, antithétiques, qui se suscitent l'un l'autre et se succèdent. L'âme n'a pas encore pris une assiette fixe : elle flotte, elle ondoie. L'adolescence, au point de vue de la sensibilité, est l'âge des contrastes; et notre auteur, qui aime le nombre 12, — il ne trouvera pas moins de douze analogies entre les passions de l'amour et le sentiment religieux, — croit pouvoir énumérer aussi douze de ces contrastes et de ces alternances de sentiments.

C'est d'abord l'alternance entre l'excitation et l'inertie. Il y a des heures, des jours, peut-être des mois, d'activité excessive, *over-energetic*. Le jeune homme travaille avec ardeur, réduit ses heures de sommeil, étudie la nuit. Mais à cette période d'excitation succède, par réaction, une période de torpeur : l'adolescent devient « impuissant, indifférent, apathique, endormi, paresseux »; ce ne sont pas les mots qui manquent à M. Stanley Hall pour exprimer sa pensée, et elle n'y gagne pas toujours en précision. Cette succession de deux états psychiques si différents peut être déterminée et modifiée en partie par la température : dans telle saison de l'année, plus favorable au travail, on peut faire deux fois la même tâche qu'en temps ordinaire, sans éprouver de fatigue. *L'anémie* ou l'*hypérémie* psychique ont certainement une base physiologique. Mais surtout, dans ces périodicités, dans ces mouvements alternatifs, M. Stanley Hall pense retrouver un ressouvenir atavistique de la vie sauvage, une *archéo-psychose*. La régularité quotidienne du travail, le jour, et du sommeil la nuit, serait chose relativement récente dans le développement historique de l'humanité. Les premiers hommes étaient plus soumis que nous ne le sommes aux influences des saisons froides et chaudes, à celle du flux et du reflux de la mer, à celle encore des changements de la lune. En outre, les tribus sauvages connaissaient dans leur vie nomade des périodes de migration et des périodes de stationnement : aux chasses furieuses succédaient pour elles de longs temps de repos. Et c'est pour ces raisons diverses qu'après des milliers d'années le jeune homme du xxe siècle passerait tour à tour d'une agitation fébrile à un abattement, à un énervement irrésistible, qui parfois se prolonge de façon à causer des inquiétudes pour sa santé.... En vérité M. Stanley Hall n'abuse-t-il pas un peu de l' « archéopsychose »?

Y a-t-il là d'ailleurs un fait caractéristique de l'adolescence, et qui lui soit propre. Les adultes n'expérimentent-ils pas eux aussi, et à tout âge, ces moments de langueur, où le cerveau est vide, l'esprit

pour ainsi dire à sec et l'âme entière abattue et déprimée? La cause, sans remonter pour la trouver jusqu'à l'époque où des festins plantureux et des jours de repos suivaient les chasses fructueuses n'en est-elle pas simplement dans l'excès de fatigue et de travail qui a précédé, et dont quelques jours de repos, des nuits de bon sommeil suffisent à réparer les mauvais effets?

Et si ces périodes de langueur sont tout de même plus fréquentes, plus marquées chez les adolescents que chez les adultes, n'est-il plus simple, et plus juste aussi, pour les expliquer, de considérer qu'à cet âge, la raison et la réflexion ne gouvernant pas suffisamment et ne modérant pas l'effort, l'action excessive détermine une réaction plus forte et rend un temps de repos plus nécessaire, au lieu d'y voir je ne sais quelle réminiscence de l'époque où aux migrations annuelles succédaient des temps d'arrêt?

La seconde fluctuation notée par M. Stanley Hall dans les états psychiques de l'adolescence, c'est l'oscillation entre le plaisir et la peine, qui sont, comme il le dit dans un style légèrement emphatique, « les deux pôles de la vie, ses souverains maîtres ». Mais ici encore on peut se demander si le rythme des états qu'il analyse offre quelque chose de particulier, de spécial à l'âge de l'adolescence. Ce n'est pas le jeune homme seul, c'est l'enfant, c'est l'homme mur, c'est le vieillard qui passe du plaisir à la peine. L'impassibilité n'existe dans aucune des saisons de la vie. A vrai dire, dans ce paragraphe, comme dans les suivants, où il expose l'alternance de la confiance et de l'humilité, de l'égoïsme et de l'altruisme, de la sociabilité et du goût de la solitude, de la pitié et de la dureté, de l'étude et de l'action, de l'esprit conservateur et de l'humeur révolutionnaire, des sens et de l'intellect, M. Stanley Hall imagine un cadre commode pour y présenter, à ces différents point de vue, les diverses attitudes de l'âme adolescente, plutôt qu'il ne réussit à y trouver une différence caractéristique dans le fait même de l'opposition et du contraste, puisque ce fait est commun à tous les âges.

Contentons-nous de relever sommairement les observations les plus importantes, et parfois contestables, que l'auteur accumule sous quelques-unes de ces diverses rubriques. — Le jeune homme ne vit plus dans le présent seulement comme l'enfant : ce qui n'est pas absolument exact, car la petite fille avec sa poupée songe à l'avenir qui la fera mère; et le petit garçon avec ses soldats de plomb rêve au jour où il sera capitaine. Jamais les joies et surtout les plaisirs de la vie, le plaisir de l'amour aussi bien que le plaisir esthétique, ne sont ressentis avec autant de force qu'à cet âge où tout est fougueux, immodéré. Mais en revanche et par une réaction

aussi sûre, aussi nécessaire, que lorsque, dans la logique hégélienne, la thèse fait place à l'antithèse, aux rires fous, aux joies intenses succèdent les tristesses sans cause. Les jeunes gens pleurent, soupirent, sans savoir pourquoi. Des crises de mélancolie, de désespoir même, altèrent leur santé morale. La tendance au suicide n'est pas rare. M. Lancaster a confessé 766 jeunes gens, sur lesquels 30 déclarent avoir eu la pensée de se donner la mort : 3 seulement, il est vrai, ont donné suite à leur projet et essayé de se détruire. La courbe du désespoir s'élève à onze ans, continue à monter jusqu'à seize, atteint le plus haut point à dix-sept, puis redescend jusqu'à vingt-neuf. M. Stanley Hall note quelques-unes des causes de ces afflictions désespérées, et après les raisons connues et les plus communes, un amour sans espoir, la dureté des parents et des maîtres, il en signale une bien extraordinaire : la crainte d'être un enfant « supposé »....

La troisième alternance est une des plus artificielles qu'ait imaginées M. Stanley Hall. Sans doute le cœur mobile des jeunes gens nous montre, tantôt une confiance qui va jusqu'à l'effronterie, qui se plaît aux fanfaronnades, tantôt une timidité, une défiance de soi poussée jusqu'à l'extrême. Mais est-il bien certain que le flux et le reflux de ces sentiments contraires soit gouverné par une loi d'actions et de réactions, analogue à celle qui dirige le pendule dans ses oscillations et le pousse, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre? Est-ce parce qu'il a été tout à l'heure trop présomptueux que le jeune homme manquera maintenant de hardiesse et d'assurance? Sans doute, il y a des vicissitudes dans le sentiment qu'on a de ses forces, mais en général ce n'est pas chez le même adolescent que se rencontrent ces états opposés. Dès quinze ou seize ans, et même avant, les caractères sont déjà en partie constitués. Il y a des effrontés, il y a des timides, des pacifiques et des révoltés.

Citons encore quelques autres caractères de l'adolescence notés par M. Stanley Hall. La force du péché et celle de la vertu ne luttent jamais plus violemment que dans les jeunes années, « pour posséder l'âme ». « Les conversions à la vraie religion sont fréquentes. » Peut-être en aucun temps de la vie ne voit-on se manifester une bonté aussi pure et aussi sincère, une vertu aussi immaculée. On rencontre des jeunes gens et des jeunes filles qui paraissent « trop bons pour cette terre ». En revanche, la propension au crime n'est point rare. Si quelques-uns font preuve d'une sensibilité exquise, d'autres sont durs, cruels. Et chez le même individu des sentiments contraires peuvent coexister : on voit des criminels, des meurtriers de cet âge, qui sont capables même de tendresse

pour leurs camarades et leurs amis : il y a comme des zones distinctes de sensibilité dans leurs âmes. Le jeune homme oscille entre un athéisme violent et une dévotion exaltée. Les uns veulent tout réformer : églises, écoles, société : les autres sont passionnément conservateurs et adorent le passé. En un mot, dans cet âge de fermentation, où les passions apparaissent dans toute leur nouveauté, les idées dans toute leur fraîcheur, il n'y a encore rien de de stable, de fixe; toutes les facultés sont en mouvement; tous les sentiments se heurtent et s'entrechoquent. Et voilà pourquoi l'adolescence est l'âge le plus critique de la vie : car c'est l'âge de l'ascension périlleuse, où qui n'avance pas, à chaque fois qu'il manquera de monter, de s'élever plus haut, sera exposé, soit au recul, soit à la chute.

VIII

« De tout petits faits, bien choisis, importants, significatifs, amplement circonstanciés et minutieusement notés, voilà aujourd'hui, disait Taine, la matière de toute science ». Ce ne sont pas les petits faits qui manquent dans l'*Adolescence* de M. Stanley Hall, ni la notation précise et minutieuse. Ce qui manque, c'est le choix. A vrai dire il ne choisit pas du tout : il accumule pêle-mêle, il entasse les unes sur les autres des observations qui ne sont pas toutes importantes. La conséquence en est d'abord que la lecture de son livre est difficile, et les critiques américains le reconnaissent eux-mêmes. « Pour le comprendre, disait récemment M. Greenwood, il faut avoir sur sa table deux dictionnaires anglais des meilleurs, et aussi un dictionnaire de médecine, et encore un bon dictionnaire grec, un bon dictionnaire latin. Cela suffira-t-il, ajoute-t-il plaisamment? non, car M. Stanley Hall forge beaucoup de mots de son invention. Toutes les fois qu'il juge à propos de frapper un terme nouveau, il fait appel à sa psychologie génétique, et vlan, ça y est, *and lo, it is done*!...

Mais peu importe cette question de forme. Un défaut plus grave peut être, c'est que M. Stanley Hall ne paraît pas avoir grand souci de l'ordre et de la logique dans la distribution des matières qu'il expose. Son livre n'est pas toujours bien composé. Trop de pédagogie s'y mêle à la psychologie et complique encore un sujet déjà bien complexe. L'auteur examine dans des chapitres distincts le sentiment de la nature, les sentiments sociaux, l'amour, et cela

1. Voy. dans l'*Educational Review*, 5 avril 1905, l'article de M. J. M. Greenwood, *President Hall's Work on Adolescence.*

après avoir décrit à grands traits les caractères généraux de la sensibilité juvénile. Un ordre inverse n'eût-il pas mieux convenu, et ne serait-il pas préférable de faire connaissance avec les formes spéciales du sentiment, avant de présenter sur sa nature un jugement d'ensemble? Et de même, puisque l'auteur, sans attendre la publication de sa *Psychologie générale*, en donne ici un aperçu, n'est-ce point par là qu'il aurait dû commencer, au lieu d'en réserver l'exposé à un chapitre du second volume?

Il faut bien constater aussi que les limites du sujet traité ne sont, ni toujours respectées, puisqu'il est si souvent question de l'enfance, ni nettement établies et fixées. Je reconnais d'ailleurs que cette délimitation est difficile, et que M. Stanley Hall est excusable. Où commence l'adolescence? Où finit-elle? Ni les moralistes, ni les médecins, ni les biologistes, ne sont d'accord sur ce point. Ambroise Paré faisait commencer l'adolescence à dix-huit ans, pour l'arrêter à vingt-cinq ans. Mme Necker de Saussure, dans ses études sur la vie des femmes, n'accorde à l'adolescence féminine que trois années, de quinze à dix-huit ans [1]. On confond souvent l'adolescence avec la jeunesse. Littré, par exemple, prétend que les deux mots sont synonymes. Et pourtant la jeunesse se prolonge longtemps après l'adolescence. Les adultes restent longtemps jeunes : ils ne sont plus adolescents. D'après Hippocrate, l'adolescence va de quatorze à vingt et un ans, la jeunesse de vingt et un à vingt-huit ans. Mais nous n'en finirions pas d'énumérer ces opinions variables qui, tantôt avancent, tantôt reculent les limites de l'adolescence. Ce qui est certain, c'est que l'adolescence commence avec les premières manifestations physiques de la puberté, laquelle, il est vrai, varie avec les sexes, de onze à douze ans pour les filles, de quatorze à quinze ans pour les garçons, et aussi avec les climats, avec les races. D'autre part elle dure jusqu'au moment où l'individu cesse de grandir, de croître en hauteur, jusqu'à l'arrêt définitif de la taille. Et, en effet, dans son sens étymologique, adolescence est synonyme de croissance [2]. Ajoutons d'ailleurs qu'en réalité le développement progressif de l'être humain ne présente pas des périodes absolument distinctes et séparées l'une de l'autre, des compartiments, des divisions radicalement tranchées : de même que le printemps ne cesse pas toujours au 21 juin et qu'il y a en été encore des journées printanières, de même l'enfance se prolonge dans l'adolescence et l'adolescence dans la jeunesse.

1. Voy. l'*Éducation progressive*, t. III, l. III, Mme Necker de Saussure prolonge l'enfance jusqu'à 15 ans.
2. *Adolescere*, *olescere* veut dire proprement, *grandir*, *croître*.

Dans un livre aussi riche en développements de toute sorte, aussi complet, et où il y a des longueurs, on ne supposerait pas qu'il puisse y avoir de lacunes. Il y en a pourtant. Il semble que M. Stanley Hall néglige trop la question du développement du cerveau, qui méritait pourtant au moins autant que les muscles l'attention d'un psycho-physicien.

Un chapitre au moins, un chapitre important, manque dans les deux gros volumes où M. Stanley Hall a cependant embrassé tant de choses : celui de l'amitié. Quelques lignes à peine, dans le chapitre *Adolescent Love*, sont consacrées à un sentiment dont le développement est certainement une des caractéristiques les plus intéressantes de la jeunesse. L'adolescence est l'âge de l'amitié, plus encore que celui de l'amour. Cela était vrai déjà au temps de Socrate. Rappelons-nous le charmant passage où Platon met en scène deux amis, Lysis et Ménexène : « Lequel de vous deux, leur demande-t-il, est le plus âgé? — Nous ne sommes pas d'accord là-dessus. — Et si je vous demandais : Quel est le plus beau, vous contesteriez aussi? — Tous deux se mirent à rougir. — Je ne vous demande pas lequel est le plus riche : car vous êtes amis, n'est-ce pas? — Très grands amis. — En effet, on dit que tout est commun entre amis, de sorte qu'en fait de richesses il n'y a pas de différence entre vous, si vous êtes amis, comme vous le dites.... Ils l'accordèrent.... » M. Stanley Hall, il est vrai, semble croire que l'amitié moderne n'offre plus les mêmes caractères que l'amitié grecque, qu'elle a perdu de sa force et de sa douceur. A supposer que cela soit, il serait intéressant d'analyser les raisons de cette décadence. Mais cela n'est pas : un exemple tel que celui de Montaigne et de son amitié pour La Boëtie suffirait à le prouver. Et combien d'autres n'en pourait-on pas citer? Emile Bary écrivait dans son journal : « J'ai, ou du moins je crois avoir, deux amis. Deux amis, dira-t-on, c'est trop !... » Non, l'amitié n'est pas morte, elle reste un élément essentiel de l'âme adolescente. De même que la petite fille s'exerce toujours avec sa poupée aux affections et aux soins de la maternité future, de même peut-on dire que les amitiés entre adolescents de même sexe, souvent si ardentes et si passionnées, avec leurs effusions et leurs tendresses, avec « les désirs fous de se revoir », comme disait encore Émile Bary, sont comme les premières ébauches du véritable amour. Mais, pour se risquer avec succès à ces analyses du cœur de l'homme, il faut l'acuité pénétrante d'un Stendhal, ou d'un Pascal, dans son *Discours sur les passions de l'amour*.

M. Stanley Hall a plus de goût pour les recherches qui ne sont pas de pures analyses de psychologie introspective, et où les considéra-

tions physiques jouent un rôle prédominant. C'est ainsi que dans son chapitre sur l'*Adolescent Love*, au lieu d'une psychologie de l'amour, il nous présente plutôt l'énumération des causes matérielles qui l'excitent. Il a recours, ici encore, à sa méthode habituelle, celle des questionnaires. Il a demandé à ses correspondants quels étaient les traits du visage et du corps, quelles étaient les qualités physiques que les jeunes gens des deux sexes préféraient le plus dans la personne aimée. Les réponses ont été des plus variées. Les uns et les unes ont été séduits, soit par les yeux, soit par la chevelure, par les joues, par la forme de la tête, la taille, ou même par les oreilles et le menton, etc. La même enquête a été faite, — et entre autres documents, on a interrogé jusqu'à 358 poèmes d'amour composés par des collégiens, — sur les mouvements et les actes qui le plus souvent déterminent le coup de foudre ou la lente éclosion de l'amour. Les uns préfèrent la voix forte, les autres la voix douce. Puis, c'est le sourire, l'allure et le port, ce sont les mouvements des yeux, la façon de se servir de l'éventail ou du mouchoir, la manière de s'asseoir, qui influencent les goûts et les préférences. De même, et en sens contraire, M. Stanley Hall examine, avec la même minutie, quelles sont les particularités physiques qui provoquent les répugnances, les aversions, les *dislikes*. Il constate en quoi surtout les personnes déplaisent et écartent toute pensée d'amour; et ces détails un peu abusifs nous révèlent au moins quelques traits des mœurs américaines. Ainsi, ce qui choquerait surtout les jeunes gens des États-Unis, sans parler des défauts du visage ou des incorrections de la tenue, ce seraient, entre autres choses, les dents qui manquent, les bagues au pouce, les boucles d'oreilles chez les hommes, le monocle, le chapeau porté de côté; et chez les femmes les cheveux courts... Mais on peut se demander si ces constatations, dont nous abrégeons l'énumération, ont réellement quelque importance scientifique. De ces menus faits quelles conclusions peut-on tirer, sinon ces vérités banales que les goûts sont divers, que les affections ou les aversions humaines tiennent souvent à un détail insignifiant, à un rien, et qu'une qualité triviale, un défaut sans portée, décide souvent, dans un sens ou dans un autre, du mouvement des passions?

M. Stanley Hall est souvent hardi et aventureux dans ses conclusions. Comment lui accorder, par exemple, que l'enfance représente une étape, une époque ancienne et relativement parfaite de l'évolution de la race humaine. Pendant des siècles, pense-t-il, l'humanité en serait restée là, et même aujourd'hui, dans les climats chauds, elle pourrait ne pas dépasser cette période de la vie. Mais

cette hypothèse tout à fait conjecturale ne saurait être acceptée : car l'enfance n'est pas l'âge de la puberté, et sans la puberté une race ne peut se reproduire et se perpétuer.

On ne peut en vouloir à un auteur de ce qu'il attache une grande valeur à son œuvre. Il est permis pourtant de penser que M. Stanley Hall exagère et se fait quelque illusion, lorsqu'il écrit que sa doctrine est une idée nouvelle d'une extrême importance scientifique et pratique, destinée certainement à un grand avenir. N'est-ce pas avoir quelque complaisance excessive pour la psychologie génétique qu'imaginer, comme il le fait, qu'elle opérera dans l'étude de l'âme une révolution analogue à celle que Darwin a réalisée dans la question de l'origine des espèces animales? A supposer même que ces hypothèses soient vraies, et quoi qu'on eût le droit de les considérer, comme il le dit, avec la même sévérité qu'Agassiz dans ses appréciations sur le darwinisme, on peut se demander si elles exerceront sur l'art pratique de l'éducation, et même sur la science psychologique, l'action profonde qu'il leur attribue. Il se plaint que la préocupation de l'avenir de l'âme et de ses destinées hypothétiques dans un autre monde détourne les penseurs des études réelles et positives qui sont les seules profitables. D'abord, il ne semble pas que, dans la vieille Europe tout au moins, le problème de l'immortalité absorbe à ce point les travaux des philosophes. Nous ne sommes pas en Amérique, où des théologiens, examinant la question de savoir comment les corps ressusciteront au jour du jugement dernier, affirment sérieusement que ce ne seront pas sans doute les mêmes corps, mais qu'ils représenteront la même quantité de carbone, d'oxygène, etc., que contenaient les corps vivants d'autrefois. Mais surtout, en admettant même que la question de l'avenir de l'âme fût un obstacle au progrès d'une psychologie vraiment utile, n'est-il pas à craindre que la discussion de ses origines et de son passé n'aboutisse précisément au même résultat, et nous fasse négliger l'observation de l'âme dans son état présent, dans sa réalité certaine, telle qu'elle est, et telle qu'il faut l'analyser et la connaître, si l'on veut établir solidement les règles de l'éducation qui lui convient?

Mais nous ne pousserons pas plus loin la critique, et nous conclurons que, malgré ses défauts, l'*Adolescence* de M. Stanley Hall est un livre puissant et suggestif, un « merveilleux ouvrage », disent les Américains, qui ouvre aux psychologues un vaste champ d'études, et qui prépare les voies à des recherches nouvelles sur un sujet des plus importants et des plus féconds.

GABRIEL COMPAYRÉ.

ESQUISSE D'UNE MORALE POSITIVE[1]

Nous avons jugé utile de condenser sous la forme la plus brève et d'ordonner de la manière la plus serrée qu'il nous a été possible un ensemble d'idées dispersées par nous un peu au hasard des circonstances, dans de nombreux travaux critiques, et qui nous semblent pouvoir fournir la base d'une théorie morale suffisamment solide, d'une pédagogie morale suffisamment efficace. Si l'on trouve que nous nous faisons illusion sur la valeur théorique et pratique de cette conception, nous avons pour excuse la longue épreuve directe que plus de vingt ans d'enseignement nous ont permis de lui faire subir. On nous pardonnera la sécheresse et le ton dogmatique des propositions qui suivent. Ils ont leurs inconvénients. Ils nous ont semblé avoir du moins l'avantage de permettre, avec une plus grande netteté dans la liaison des idées, une plus claire vision de l'ensemble, et par suite, celui de les mieux soumettre à la nouvelle épreuve de la critique extérieure.

I. — Position du problème. Conditions fondamentales d'une morale positive. Leur antinomie.

1. — L'idée d'une morale positive, ou d'une morale vraie et démontrable, est une idée obscure dans sa forme même. Car l'idée d'une morale est, en tout état de cause, l'idée d'une norme pratique qui se propose à la volonté, tandis que l'idée d'une vérité n'a de sens que par rapport à un entendement dont la fonction est essentiellement spéculative. L'entendement, absolument parlant,

1. Cet exposé formera la partie essentielle des conclusions d'un livre qui doit paraître prochainement, sous ce même titre, à la librairie Alcan. Les propositions qui le constituent seront alors accompagnées de renvois et, sur certains points d'un commentaire. Mais il nous a semblé utile d'en présenter dès aujourd'hui, sous la forme la plus brève et la plus nue, l'ensemble systématique. Le lecteur suppléera provisoirement au commentaire absent; mais, en même temps que nous nous ménageons la chance de mettre à profit les objections que notre conception pourra susciter, nous avons hâte de prendre nettement position dans un travail philosophique et pédagogique qui s'élabore de toutes parts.

ne crée pas son objet et ne peut correctement accomplir sa fonction que s'il s'affranchit de tout désir et de tout vouloir. Une morale donne au contraire quelque chose à faire et perdrait tout sens, si l'on s'en tenait à ce qui est donné.

Il faut donc une interprétation pour donner un sens à l'idée d'une morale vraie, et plus précisément d'une morale *positive*, c'est-à-dire susceptible d'être justifiée à l'aide des méthodes générales de l'expérience et de la raison.

Cette idée peut être définie par deux conditions suivant qu'on se place

A, au point de vue du sujet qui juge moralement, en définissant son attitude par analogie avec l'attitude scientifique (Rationalité);

B, au point de vue de l'objet du jugement moral, en déterminant ce qui en constitue le contenu véritable (Réalité).

A. — *Rationalité.*

2. — Un jugement moral n'existe valablement que s'il comporte l'acceptation réfléchie du sujet. Une *valeur* n'existe que pour celui qui la reconnaît. *L'attitude* du sujet moral est, à cet égard, comparable à celle du sujet pensant et cherchant la vérité. Il n'y a de pensée véritable que là où il y a critique des raisons d'affirmer; il n'y a de conscience véritable que celle qui requiert une justification de ses décisions et la tire non de l'opinion d'autrui, mais de la considération directe des choses.

L'esprit de sincérité et de véracité est commun à la science et à la moralité. Il implique l'anatomie du jugement et de la volonté.

2 *bis*. — *Corollaire*. L'idée de foi morale est un concept bâtard et obscur dans lequel sont confondues des connaissances obtenues par l'esprit et des aspirations de la volonté; mais ni la volonté ne peut se substituer à l'intelligence dans l'affirmation du vrai, ni l'intelligence à la volonté dans la détermination du bien ou du désirable.

3. — Aucun *donné*, comme tel ne peut être un principe suffisant de jugement moral. C'est l'erreur commune du Théologisme, du Naturalisme et même de certaines formes de Rationalisme dogmatique, d'Intuitionnisme sentimental et de Sociologisme d'allure scientifique, de se figurer fonder un *devoir* sur une *existence*.

3 *bis*. — *Corollaire*. On ne pourra jamais démontrer un précepte ou *devoir* (conclusion) que si l'on s'appuie sur un *vouloir* préexistant (majeure), en le déterminant par une *condition* que révèle la connaissance du réel (mineure).

4. — L'autorité, la tradition, l'habitude, l'impulsion instinctive ne sauraient être, *par elles-mêmes*, des principes de moralité.

5. — La véritable rationalité pratique, coïncidant avec l'autonomie de la volonté (§ 2), ne saurait être obtenue si l'on cherche dans l'origine ou dans la source des règles proposées le principe de leur valeur et de leur respectabilité (erreur commune des doctrines critiquées § 3), mais seulement si on le cherche, dans les fins de ces règles ou les résultats où elles tendent. Car c'est alors seulement que se rencontre la forme de finalité caractéristique d'une volonté véritable. Déclarer une règle valable parce qu'elle *émane* d'une Divinité, d'une Nature ou même d'une Société ou d'une Raison, c'est reproduire en morale le commandement du Roi qui commande parce qu'il est roi. Dans une morale réfléchie, comme dans une technique intelligente, il s'agit de savoir *non pas d'où sortent, mais où tendent* les prescriptions proposées.

6. — La conscience réfléchie, ou raison pratique, recherche essentiellement des règles générales, et implique la décision de se placer dans les cas particuliers au point de vue de la règle générale, et non au point de vue de l'accident, quoique des règles plus générales puissent toujours déterminer des exceptions à l'application des moins générales.

Il s'agit ici d'une règle générale en tant que l'agent l'appliquera à *tous les actes* de même espèce dans les mêmes conditions, et non d'une règle universelle au sens kantien, c'est-à-dire valable pour *tous les sujets*. Cette dernière notion est en réalité une notion sociale qui n'a aucun rapport direct avec l'usage que chaque sujet fait de sa propre réflexion morale, surtout si l'on fait entrer dans cette idée de l'universalité de la règle, l'idée du rapport de ces sujets entre eux et de l'extension de ces rapports rendue possible ou impossible par l'adoption d'une certaine règle.

7. — Si la morale ne peut être fondée sur aucun donné extérieur, l'homme comme être moral s'appartient à lui-même, et toute morale positive disparaît si l'on cesse d'admettre que l'homme n'est responsable que vis-à-vis de lui-même de sa destinée. Son *devoir* ultime ne peut être que son *vouloir* le plus fondamental (§ 3 *bis*).

En disant l'homme, nous ne savons encore ici s'il s'agit de l'*homme* individuel ou de l'*humanité*. Cela dépendra des conditions de fait que la réalité posera au vouloir.

B. — *Réalité.*

8. — Mais la moralité est elle-même un *donné*. Elle est une fonction spontanément éclose dans la vie ; nous n'avons ni à l'imaginer ni à l'inventer. Toute définition que nous donnerions *a priori* de la moralité serait arbitraire, inadéquate, et pécherait, presque toujours, par excès de généralité.

Il semble donc qu'une morale, pour être positive, pour éviter de s'égarer dans une conception arbitraire de la moralité doit scientifiquement s'en tenir à la détermination de la norme qui est donnée en fait comme norme morale.

9. — Le jugement moral, comme tel, a un caractère nettement spécifique en même temps que son contenu est déterminé ; ce caractère et ce contenu ne peuvent être définis séparément.

Il ne suffirait pas, même si cela est faisable, de définir la fin ultime ou la règle la plus absolue pour qu'on ait le droit de dire que c'est la fin *morale* ou la règle *morale*. Il serait arbitraire de définir la moralité par un terme quelconque, sous prétexte que ce terme présente un caractère suprême ou absolu.

10. — Une analyse subjective et directe du jugement moral ne peut en déterminer avec sûreté la nature ni le contenu, et nous exposerait à substituer à ce qu'est réellement la moralité des interprétations hâtives et sans fondement. C'est ce qui est arrivé à la plupart des philosophies morales, édifiées sur la simple indication brute de l'existence de règles morales sans analyse méthodique de leur nature réelle. La méthode antique du *souverain bien*, mais aussi dans une certaine mesure la méthode kantienne, et même les différentes formes de l'eudémonisme tombent sous cette critique.

11. — Nous sommes donc obligés de procéder par une *induction régulière* portant sur l'ensemble des jugements unanimement caractérisés comme moraux dans le milieu où ils sont admis. Cette induction aura pour objet de déterminer d'une manière générale la *nature du contenu des règles* qui constituent pour chaque société sa morale. Car leur forme (p. ex. l'obligation, le bien) aurait évidemment une généralité abstraite qui laisserait entièrement échapper ce qu'il y a de spécifique dans le jugement moral.

12. — Cette induction [1] peut porter :

A, *Sur nos jugements actuels* ; et elle montre que le jugement

1. C'est ce travail inductif que nous avions dès longtemps esquissé dans notre article intitulé : L'utilitarisme et ses nouveaux critiques, *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1894.

moral n'intervient qu'à l'égard d'un agent conscient, et cela dès lors seulement que sa conduite est considérée comme engageant l'intérêt des autres, et finalement celui du groupe social auquel il appartient.

B, *Sur l'ensemble des données historiques ou ethnologiques*; et elle établit de même : 1° statiquement (par voie de coïncidence); 2° dynamiquement (c'est-à-dire par la concordance de l'apparition ou de la disparition des deux faits), que les règles morales sont, pour une société donnée, les règles que la collectivité impose à l'individu dans l'intérêt discerné ou seulement senti, réel ou seulement imaginé, de la collectivité même, qui les sanctionne.

La formation de ces règles s'explique suffisamment, sans la fiction d'un être social distinct, par la pression exercée par tous sur chacun, par la prépondérance progressive des volontés et des intérêts concordants sur les volontés et les intérêts inharmoniques.

13. — Les exceptions à cette inférence générale s'expliquent suffisamment soit par *les erreurs et illusions* inévitables des sociétés sur leur réel intérêt, — soit par des *survivances*, — soit par *l'extension et la végétation* plus ou moins indépendante des règles déjà admises et des institutions déjà établies.

14. — Cette conclusion inductive *se confirme déductivement*, si, en la prenant comme hypothèse, on constate qu'elle peut fournir une explication facile et satisfaisante de l'ensemble des phénomènes moraux, et plus précisément des idées et des sentiments de la conscience morale.

Or aucune théorie générale de la moralité n'en rend compte d'une manière aussi complète; et dans chacune d'elles on voit s'introduire tacitement l'idée du fait social au fur et à mesure que se révèle l'inadéquation de ses hypothèses trop générales et arbitraires à la complexité des faits.

Rien, en particulier, n'est plus aisé ni plus conforme aux faits que d'expliquer les devoirs dits individuels par la morale sociale; tandis qu'il paraît impossible ou tout à fait factice de déduire une morale sociale des devoirs individuels supposés premiers; — sans parler de ce qu'il y a peut-être de contradictoire à supposer l'idée même d'un devoir moral chez un individu qui ne connaîtrait, en dehors de son individualité propre, aucun être plus ou moins semblable à lui par la sensibilité, la pensée ou la volonté, avec lequel il soit en rapport.

15. — La moralité, considérée dans sa réalité, comme fait naturel et comme objet d'expérience, serait donc essentiellement un ensemble de règles imposées par chaque collectivité à ses

membres, et, par suite, subjectivement, elle consisterait dans l'obéissance à ces règles, et la disposition à y obéir.

C. — *Antinomie.*

16. — Les deux conditions que nous avons posées, — celles qui déterminent l'attitude du sujet dans un jugement moral *valable*, — celles qui déterminent le contenu et par conséquent la *vérité* d'un tel jugement sont déduites l'une et l'autre de l'idée même d'une morale positive, c'est-à-dire valable pour tous et justifiable à l'aide des seules méthodes, rationnelle et expérimentale à la fois, qui réussissent dans la science. Cependant, tandis que dans l'ordre scientifique ces exigences semblent concordantes (la vérité est d'autant mieux atteinte que l'esprit est plus exempt des préjugés et qu'il raisonne plus exactement, l'expérience à son tour se rationalisant d'autant mieux que la synthèse en est plus vaste et l'analyse poussée plus loin), il semble au contraire que dans l'ordre moral ces deux conditions, du moins si on les considère séparément et si l'on pousse à la limite dans les deux directions qu'elles définissent, suscitent une véritable antinomie :

17. — Thèse. — *Il n'y a pas de moralité si j'accepte passivement une règle extérieure, toute faite, et sanctionnée par une contrainte.*

Un doute est légitime sur le bien-fondé des exigences sociales, et précisément par cela seul qu'elles sont *expliquées* par des causes non soumises à la réflexion.

Une révolte est légitime contre la volonté sociale donnée, puisque la société en tant que réalité donnée n'a pas plus d'autorité *morale* que n'importe quelle réalité de fait, que la pure nature, par exemple (§ 3).

Le changement autonome des « tables de valeur » est légitime, et s'il apparaît comme immoralisme au second point de vue (B), cet immoralisme n'est peut-être qu'une forme supérieure de la moralité.

18. — Antithèse. — *Il n'y a pas de moralité si je n'accepte pas telles quelles les prescriptions sociales.* La moralité est essentiellement discipline, subordination de la volonté individuelle à la volonté collective.

Toute dissidence, tout écart, de la part de l'individu, est *crime* par définition, et toute distinction est arbitraire et subjective, sociologiquement injustifiable, entre des écarts criminels et des écarts légitimes ou louables. Le crime ainsi défini objectivement est peut-être inévitable, parfois même désirable, et par conséquent

normal, sans que cela autorise à changer sa qualification de crime.

Toute moralité est conformisme et tout conformisme est moralité.

A la limite la critique, dissolvante du lien social, serait elle-même immorale par nature.

19. — L'idée même de constituer une morale positive se trouverait condamnée de part et d'autre :

Au point de vue de la thèse qui, avec l'idée d'une autonomie absolue du jugement individuel, supprime toute idée d'une norme justifiable et présentant, en un sens quelconque, un caractère de *vérité*. On ne ferait qu'abuser des mots et méconnaître la spécificité du jugement moral (§ 9) en appliquant le terme de morale à une table de valeur arbitraire (§ 17).

Au point de vue de l'antithèse, puisqu'il serait inutile et même déjà immoral de soumettre la moralité à la critique scientifique et que la moralité ne consisterait qu'à conserver la morale existant en fait dans la société.

II. — Solution : Conception théorique et valeur pratique d'une morale positive.

A. — *Valeur et rôle de l'idée sociale dans la constitution de la morale.*

20. — L'antinomie précédente n'est sans doute pas entièrement artificielle puisque d'une part elle résulte de l'analyse des conditions du problème, puisque d'autre part ses termes extrêmes sont approximés par des doctrines réellement existantes.

Cependant elle ne se produit et n'aboutit à l'échec radical indiqué (§ 19) que parce qu'on a isolé et poussé à leur limite deux conditions, distinctes sans doute, mais en réalité inséparables (§ 3 *bis*), et dont aucune, à elle seule, ne définit complètement la moralité.

21. — Le droit de la raison à juger tout donné n'implique pas qu'il le condamne; un donné peut se justifier.

Et d'ailleurs la réalité sociale n'est pas un pur donné; car elle est, en quelque mesure, à chaque moment de son développement, le produit de volontés, plus ou moins conscientes; et elle est, dans une proportion croissante, le produit de volontés de plus en plus conscientes.

Nos jugements ne sont pas seulement un produit, mais un facteur de la vie sociale. Il est impossible de constituer une sociologie sans faire intervenir la finalité (§ 12, B) et ainsi il n'y a pas hété-

rogénéité absolue entre les principes de l'explication sociologique et ceux de la détermination morale (§ 5).

22. — L'attitude définie sous le nom de rationalité (§ 2) est déjà essentiellement sociale; et c'est pourquoi, bien qu'elle ne soit proprement morale que par ce caractère (§ 9), on la considère si volontiers comme morale en elle-même.

Le besoin d'une morale « vraie » est avant tout le besoin d'une morale sur laquelle on puisse s'entendre, qui fournisse un moyen de convaincre sans contraindre.

L'adoption de règles générales quant aux actes (§ 6) tend vers l'adoption de règles générales quant aux personnes (universalité kantienne); et c'est déjà une condition par elle-même favorable à la socialité, puisqu'elle permet à chacun de savoir sur quoi compter de la part des autres.

23. — Inversement dans l'hypothèse admise (§§ 11-14) il y a déjà pour la réflexion une présomption de validité en faveur de la morale donnée en fait, et de la conscience spontanée qui en est le reflet subjectif. Car si elles sont le produit de la vie, elles doivent, dans l'essentiel, lui être adaptées, quelles que soient les interprétations, plus ou moins illusoires, par lesquelles on a pu essayer, après coup, de se les expliquer. Déjà imprégnées de finalité (§ 21) elles doivent bien présenter quelque chose d'acceptable pour la Raison pratique (§ 5).

24. — Cependant, à ce point de vue même, les droits de la critique se trouvent réservés; car dans la moralité existante, en vertu même de sa formation spontanée (§ 13) comme en raison des théories hâtives qui s'y sont surajoutées (§ 10) il y a certainement place pour des erreurs, des déviations et des incohérences qui appellent correction; et la raison n'est pas réduite à la fonction stérile et toute spéculative de justifier tout ce qui est. L'empirisme moral (§ 8) assure ainsi également la part de la conservation et celle du progrès, les droits relatifs de la conscience spontanée, et ceux de la critique sur la conscience.

25. — Nous ne sommes donc nullement conduits à diviniser la société, ni à faire reposer sur cette divinisation, même si elle était constatée comme fait historique, l'autorité morale de la société (§ 5).

En fondant, d'ailleurs, la morale sur une théorie sociologique de ce genre, aussi inutile qu'incertaine, nous risquerions de renouveler la faute commise par les théologies et les métaphysiques, de compromettre la morale en la faisant dépendre de dogmes caducs, qui d'ailleurs ne lui fournissaient aucun appui réel (en vertu du § 3).

26. — L'induction sociologique telle que nous l'avons présentée n'avait d'autre but ni d'autre portée que de mettre en évidence le *vouloir essentiel* de l'humanité (§ 7), et non, chose impossible (§ 5), de nous révéler une autorité. Ce vouloir essentiel peut, en effet, quand il se considère subjectivement, s'ignorer ou se méconnaître lui-même (§ 10).

Le « vouloir-vivre-en-société » semble bien constituer ce vouloir essentiel pour la satisfaction duquel l'humanité s'est imposé les plus dures épreuves et s'est soumise aux plus douloureux sacrifices. Pourquoi donc sans cela l'aurait-elle fait? (§ 21).

27. — Ce vouloir, une fois reconnu, se fait-il donc accepter par la raison, c'est-à-dire (§ 5) se justifie-t-il par ses conséquences?

Il le semble, en tant que la vie en société apparaît, non comme une fin supérieure en soi (ce qui serait indémontrable), mais comme la condition commune et globale de toutes les activités et de toutes les fins humaines quelles qu'elles soient.

Ainsi s'explique que le jugement moral ait un caractère spécifique (§ 9) et qu'il ait cependant un caractère souverain, en sorte que rien ne se trouve soustrait à sa juridiction souvent muette, mais toujours possible.

La vie en société non seulement conditionne, mais coordonne et organise *architectoniquement* tous les vouloirs. Elle est donc bien, et cette fois de par la réflexion et la finalité consciente, l'objet d'un vouloir essentiel.

Mais ce vouloir ne domine pas tous les autres simplement au point de vue abstrait de la généralité ou de l'*extension* (comme les principes illusoires du bien, du bonheur ou du devoir), mais au point de vue concret du conditionnement ou de la *compréhension*. Dès qu'on veut quelque chose, on veut en principe (§ 6) la société, et il est possible de montrer qu'on doit la vouloir.

La société devient fin suprême parce qu'elle est moyen universel. Par là aussi se résoudrait la difficulté indiquée au § 7, qui est tout apparente.

28. — Seul un pessimisme qui prétendrait renoncer à toute activité, à toute vie réelle pourrait donc logiquement écarter le principe social, mais il ne le fait qu'en supprimant le problème moral lui-même qui disparaît évidemment si l'on cesse de vouloir et d'agir. Et cela même confirme la coïncidence de la moralité et du caractère social par lequel nous avons défini ce qu'elle a de spécifique (§§ 9 et 12).

L'individualisme de la sensibilité (hédonisme) ou de la volonté (Nietzsche) se placent en dehors des conditions de la réalité et ne

sont que des moyens d'analyse ou des chimères poétiques.

29. — La société n'est donc pas seulement un fait, mais une idée, pas seulement une donnée mais une fin. C'est par là que peuvent être déterminées les corrections que requiert la société réelle et qu'une distinction devient possible, en principe, entre la dissidence criminelle et celle qui ne l'est pas (cf. § 18). *Faire exister la société* est la formule générale de la moralité pratique, et les problèmes particuliers de la morale consistent le plus souvent à harmoniser des besoins, des intérêts ou des institutions qui préexistent.

30. — La notion de l'*Être social* doit être transportée du terrain de la réalité sur celui de l'idéalité. Le réalisme social exprime beaucoup plutôt le point de vue de l'action et de la finalité qu'il ne se justifie au point de vue de l'existence, de la causalité et de l'explication.

L'amour est la traduction affective de cet idéal et le stimulant intérieur de l'action morale, comme la justice en est la règle. Et ainsi toute moralité est charité et toute moralité est justice.

31. — Il n'y a vraiment société qu'entre des consciences qui se pensent les unes les autres. La société est donc d'autant mieux réalisée qu'elle repose davantage, d'une part, sur le libre examen, qui unit les esprits dans la vérité, — d'autre part, sur le contrat, sur la législation expresse et consentie, qui unit les volontés dans la liberté. La domination de conditions purement matérielles ou extérieures, — ou même de traditions irréfléchies, imposées par la contrainte sociale ou docilement acceptées par voie d'imitation contagieuse, ne lui fournit qu'un fondement précaire. La véritable société est celle qui ressemble enfin à une œuvre voulue plutôt qu'à un produit de la nature.

31 *bis*. — Ainsi s'achève la jonction de la rationalité et de la socialité : la rationalité est virtuellement sociale (§ 22) et la société n'est vraiment réalisée que dans la mesure où elle devient rationnelle (au sens défini en I, A).

Aucune des thèses initiales (§§ 1-15) n'est donc absolument abandonnée.

B. — *Valeur pratique et pédagogique de la morale ainsi définie.*

32. — Il est absolument vain et même dépourvu de sens de se demander si cette morale a une force obligatoire. L'obligation n'est pas une *chose qui existe* et qui aurait la vertu de faire vouloir un homme malgré lui (§§ 2 et 3 *bis*). Mais à toute morale incombe la

tâche de *faire exister* chez l'homme auquel elle s'adresse l'état d'âme qui le rendra sensible à l'idéal qu'elle lui propose. C'est grâce à cet assentiment seul qu'il se sentira obligé. La seule question légitime est donc de savoir si la morale que nous avons définie est apte à créer ce sentiment d'obligation, dont aucun système ne peut revendiquer le monopole. Or

33. — Elle en semble capable autant et plus que toute autre et par là est *efficace* au plus haut point. Car elle est quant à *son contenu* l'expression la plus adéquate et la plus directe des conditions de la vie, alors que les autres principes moraux n'en expriment qu'une partie ou une forme indirecte. Elle utilise d'autre part les sentiments formés au contact de la vie sociale, et auxquels aucune doctrine ne peut plus légitimement faire appel, que celle qui, à la fois, les explique et les rectifie.

34. — Cette morale est en outre durablement efficace, elle est *sûre*, en ce qu'elle ne s'appuie sur aucun dogme incertain, sur aucune croyance arbitraire, ni même sur aucune doctrine scientifique contestable (§ 25) dont la chute ou l'instabilité pourrait entraîner la ruine de la doctrine morale et, qui pis est, compromettre les résultats de l'éducation morale elle-même.

Ici la doctrine et l'éducation sont aussi voisines que possible; et notre pédagogie morale n'est pas réduite à commencer par l'une ou l'autre de ces deux immoralités radicales, où d'enseigner ce que nous ne croyons pas, ou d'affirmer ce que nous ne savons pas (§§ 2 et 2 *bis*). Nous n'avons ni à opprimer la raison d'autrui ni à abdiquer la notre.

35. — Cette morale est *pratique* sans diminuer le rôle de la *vie intérieure*. Car elle propose à l'activité une œuvre extérieure à réaliser, condition nécessaire pour exciter et soutenir toute volonté; et elle ne lui permet pas de se confiner dans une spiritualité inactive ou dans un mysticisme stérile. Mais elle sait que la société repose avant tout sur des relations conscientes entre des libertés réfléchies (§ 31). Elle reconnaît donc à la fois le prix des institutions voulues et celui du développement de la personnalité (cf. § 14).

36. — Elle est *prudente* et pourtant *progressive*. Conservatrice et non utopique puisqu'elle exige que l'action prenne un point d'appui dans la réalité donnée, dont elle veut qu'on soit informé, elle n'exclut aucune hardiesse dans la conception des fins ni aucune confiance dans la volonté créatrice de l'homme social (§§ 20 et 31). L'esprit libre et novateur en tant qu'il juge et propose des fins (rationalité), est prudent et réservé en tant qu'il connaît (réa-

lité), et qu'il cherche ses moyens d'action dans le présent.

37. — Elle est *souple* et cependant *rigoureuse*. Par l'objectivité de ses principes directeurs elle évite en effet le rigorisme, souvent factice et nuisible à la justesse et à la spontanéité de l'action, qui fait consister le devoir dans l'observance de certaines formules.

Par cela même elle permet l'extension des règles morales à des cas et à des problèmes que l'étroitesse de ces formules simples du devoir laisse ordinairement en dehors de ces règles. La moralité gagne donc déjà en pénétration pratiquement utile ce qu'elle perd en vaine rigidité de forme.

Mais cette souplesse n'est qu'adaptation à la complexité du réel; elle n'est pas déformabilité arbitraire des règles au gré de fantaisies subjectives. Les sophismes de l'intention, les déviations du sens moral, auxquels les systèmes à principes abstraits sont si exposés, ont relativement peu de prise sur une conscience décidée à se déterminer essentiellement d'après la valeur des résultats poursuivis, et à estimer cette valeur au point de vue du bien social; car cette estimation a, elle-même, une base sociale ordinairement réelle, souvent aussi idéale en partie; et par suite elle ne dépend pas, même dans ce second cas, d'une préférence purement individuelle.

38. — Elle est à la fois *précise* et *élevée*.

Elle comporte en effet toute l'extension qu'on voudra lui donner ou que du moins comportera la représentation d'un système possible de rapports sociaux; et pourtant elle commence en réalité dès le point où entrent en contact deux sphères d'activités humaines. A chaque niveau elle permet de définir des devoirs correspondants d'une manière relativement précise et concrète.

Elle pénètre donc le détail de la vie, sans cesser de les comprendre, par une synthèse graduellement étendue, mais sans discontinuité, sous des fins de plus en plus vastes (§ 27).

Les principes les plus élevés n'y sont donc pas, comme dans la plupart des systèmes, des abstractions hétérogènes aux applications les plus particulières et sans communication définissable avec elles.

C'est une morale *graduelle*, qui prend l'homme tel qu'il est, sans utopie sur sa nature et lui permet de s'élever progressivement.

39. — C'est une morale *intégrale* en ce sens qu'elle englobe l'activité humaine sous tous ses aspects, qu'elle coordonne. La plupart des conceptions morales régnantes séparent l'homme moral de l'homme physique, l'homme économique, de l'homme professionnel, etc., en sorte que la moralité semble planer dans une

sphère de plus en plus séparée de la vie réelle, et que celle-ci se trouve, en effet, abandonnée sur bien des points à l'impulsion des passions, au gouvernement des traditions, à la lutte des intérêts. La morale y perd en autorité réelle ce qu'on a voulu lui faire gagner en sublimité apparente.

C'est évidemment le contraire qui arrive ici (en vertu du § 27).

40. — C'est la morale la plus propre à obtenir l'unanimité, à rallier les esprits et les volontés; car en même temps qu'elle repose sur des méthodes rationnelles et des bases positives, on peut dire que sa fin consiste essentiellement dans la réalisation même de cette entente et de ce ralliement (§§ 30 et 31).

Mais il ne s'agit pas de cette unanimité abstraite et vide, qu'on prétend trouver dans la raison pure, mais d'un accord réel impliquant coopération; il s'agit de rallier les hommes à un idéal qui serait le même pour tous, non en ce sens qu'il serait identique pour chacun (morale de l'*extension*), mais en ce sens qu'il leur propose une œuvre commune (morale de la *compréhension*). C'est, dans la pratique, le résultat de la synthèse de la « rationalité » et de la « réalité ».

41. — Par ces deux caractères surtout la morale que nous avons décrite, à la fois rationnelle et positive, apparaît bien comme la morale propre d'une *démocratie* (cf. § 31) sans doute en ce sens déjà qu'elle en dérive, mais surtout en ce sens qu'elle en prépare l'achèvement (§ 21). Elle organise en effet les fonctions de l'individu (§§ 27 et 39) comme elle organise entre eux les individus (§ 40). Elle forme la personne, suivant les belles vues de Comte, par le même travail qu'elle ordonne la collectivité (§§ 30 et 35); et elle tend à réaliser l'unité et la vie de la collectivité non par l'asservissement, mais par la liberté des individus.

Elle le peut : car elle fait vivre la représentation de la collectivité dans chaque conscience individuelle, que cette représentation, à l'état clair, remplirait de plus en plus, — et elle fait de plus en plus consister la vie propre et la volonté de cette collectivité dans les rapports conscients et consentis des individus. En sorte que cette société serait comme un monde de monades à la fois différentes et semblables, où le tout serait exprimé dans chaque élément et chaque élément manifesté dans le tout.

Gustave Belot.

LE RÔLE SOCIAL DE L'ART

Jamais on n'a tant parlé d'art social, d'art populaire, voire d'art démocratique, que de nos jours, comme s'il y avait un art social et un autre qui ne le serait pas ou, mieux encore, comme s'il n'y avait d'art social qu'inspiré ou préoccupé d'un but nettement humanitaire et sociologique. Aussi bien, socialistes et sociologues semblent en être convaincus et, avec eux, pas mal de critiques, qui tentent d'en persuader l'art contemporain.

De là à n'envisager la peinture, la sculpture, l'architecture ou la musique qu'à titre de moyens destinés à promouvoir un certain idéal social, auquel ils devraient s'asservir; de là à conclure, avec Proudhon et Tolstoï, que, pas plus que l'industrie, les beaux-arts ne doivent chercher leur fin en eux-mêmes, il n'y avait qu'un pas. Il fut vite franchi, ainsi que Guyau en fait foi, qui estime que, pour acquérir toute sa portée avec tout son prix, — pour y gagner sa raison de vivre, ajoutent d'aucuns, qui lui demandent, avant tout, d'être autre chose que lui-même, — l'art doit se convertir en apôtre. Et je ne fais point mention de ceux qui, afin de le rendre social, prétendent le borner à la représentation exclusive des hommes du peuple, des paysans et des ouvriers. A plus forte raison, passé-je sous silence tous les doctrinaires qui lui donnent pour mission d'enseigner une philosophie sociale, pour ne pas dire socialiste. Je les omets à dessein, car, de même que la moralité des choses qu'elles figurent ne décide pas de la moralité des œuvres d'art, les sujets populaires, comme les ambitions démocratiques, ne font l'art social en aucune façon.

En dehors de ces contresens, qui proviennent d'un intellectualisme malencontreux, il ne manque pas de bons esprits qui ne voient dans l'art qu'un instrument au service de la société et dans l'artiste qu'une sorte de missionnaire de la philanthropie, obligé de poursuivre, comme tel, un but supérieur à l'art même, sans qu'il ait à s'inquiéter autrement de provoquer ou non ce qui nous en paraît, cependant, être le résultat essentiel, je veux dire l'émotion esthétique. A les écouter, celle-ci ne devrait servir que de

truchement, quand, à l'exemple de Tolstoï, ils ne la bannissent pas tout à fait en l'excluant de la définition même de l'art, conçu uniquement comme un procédé bon à propager les sentiments d'union et de fraternité parmi les hommes.

Toutes réserves formulées sur le parti qu'ont adopté ces penseurs de ne rien admettre qu'investi d'une influence manifestement sociale — ce qui peut paraître étrange si, d'une part, tout est social par quelque côté et si, de l'autre, il y a des choses qui, pour ne l'être pas ouvertement, n'en profitent pas moins à la société, — la prétention qu'ils nourrissent, pour conférer à l'art cette dignité, de l'assujettir à autre chose que lui-même; le dédain qu'ils professent pour sa beauté et le peu de souci qu'ils en prennent, relativement à la tâche qu'ils lui imposent; tout cela, qui ne tend à rien moins qu'à le ruiner, s'il n'y a pas d'art sans séduction, vient, nous semble-t-il, — et c'en est, à notre sens, l'erreur fondamentale, — de ce qu'ils ont omis de remarquer tout ce que, de nature, d'origine et d'effet, l'œuvre d'art implique de proprement social, — abstraction faite, bien entendu, de ce qu'y peut ajouter ou retrancher, de ce point de vue, l'interprétation personnelle à chacun, — s'il n'est pas jusqu'au principe même de l'art qui ne soit social par essence et en son fond. C'est, aussi bien, ce que je voudrais montrer.

I

L'œuvre d'art est sociale, tout d'abord, de nature et de constitution.

Il n'y en a pas, en effet, qui ne soit collective. Toute œuvre d'art est, au vrai, une synthèse, comme l'a fort bien montré M. Séailles, synthèse, non plus seulement de ses éléments constitutifs, mais de la sensibilité de son auteur et de la réalité, communion de celui-ci avec les vivants et les choses qu'il transporte ou transpose en elle.

Aussi bien, l'artiste est celui qui aime, celui qui est ouvert à tous les souffles, accueillant à toutes les manifestations de la vie. Il est celui, qui, par vocation, entre en contact intime et profond, sinon avec tous les êtres, du moins avec son modèle. Il est celui, qui, en les pénétrant, éprouve le besoin de s'identifier aux autres; celui, en un mot, qui est capable de « sortir de soi » pour descendre en eux; un être éminemment social par conséquent. C'est à tort que l'on a reproché aux artistes de génie, à un Rembrandt ou à un Beethoven, un égoïsme, dont ils sont, au contraire, les plus dépourvus des hommes, si on a pris pour lui cette tension de l'être

vers un seul but, que commande tout effort puissamment créateur. Qui, à envisager leurs ouvrages, — où ils ont mis l'essentiel d'eux-mêmes, — peut-on rencontrer de moins rétréci, de moins fermé et, partant, de plus intéressé à toutes les palpitations de la vie que l'auteur de la *Symphonie héroïque*, si ce n'est celui de la *Résurrection de Lazare*? Où trouver quelqu'un de plus attentif à tout ce qui est que Wagner, qui, malgré sa forte personnalité ou, plus justement, à cause d'elle, ne manqua pas de mêler à ses drames les frissons d'un univers en travail? On en pourrait dire autant de Michel-Ange et de tous les artistes supérieurs, qui ne furent tels, c'est-à-dire ne dépassèrent leurs émules, que pour avoir enfermé dans leurs œuvres un monde plus étendu et profondément senti.

Comme l'a très bien vu Schopenhauer, l'émotion esthétique, sans quoi il n'y a pas d'art, invite celui qui s'en réclame à sortir de lui-même pour entrer dans ce qui la soulève. Elle forme un lien ou trait d'union qui le relie aux autres. Non seulement elle abat le « mur de verre », qui, dans l'ordinaire de la vie, nous rend étrangers même à nos proches, mais elle fait participer l'artiste à la vie de n'importe lequel de ses semblables, à celle des plus humbles parmi les vivants et jusqu'à celle qui demeure latente au sein des choses. Elle le fait, comme autrefois saint François d'Assise, le frère de l'oiseau qui gazouille ou du papillon qui vole, pour ne pas dire du brin d'herbe qui ploie ou de la fleur qui se fane. De fait, grâce au sentiment esthétique et par son canal, l'artiste pénètre au plus intime des êtres, non pour s'y perdre, en réalité, mais pour s'y agrandir et agrandir son œuvre de tout ce qu'il y trouve.

Toute œuvre d'art vraiment digne de ce nom est ainsi le produit de la collaboration de l'artiste avec les vivants ou les choses qu'elle représente. Point d'œuvre d'art qui ne soit le fruit et comme le prolongement de cette collaboration, qui ne puisse, par conséquent, être tenue pour une société idéale où se trouveraient unis, d'une union indicible autant qu'indissoluble, ce qui fut la sensibilité de l'artiste et la sensibilité du modèle. C'est ainsi qu'on peut dire que toute la Provence chante dans l'*Arlésienne*, de même que toute la campagne dans la *Symphonie pastorale* ou dans les paysages de Corot, et, encore, que tous les animaux vivent dans les toiles de Rosa Ronheur ou les bronzes de Barye.

Que le modèle ait, par ailleurs, été idéalisé, copié ou rabaissé, il n'importe. Il n'est pas de caricature si enlaidie, qui, malgré toute l'ironie dont elle est chargée à l'endroit de ses victimes, ne

témoigne, en même temps, de quelque sympathie à leur égard. Daumier, dont les figures de bourgeois portent la marque de son dédain et de son indulgence tout à la fois, est le plus frappant exemple que l'on puisse citer de la nécessité qui s'impose à l'artiste de sympathiser avec ses modèles, tant il est vrai que l'antipathie toute seule n'est pas un principe d'art. Aussi bien, ceux-là, qui n'éprouvent que de la haine, sont incapables de rien produire, même en caricature, qui mérite ce nom.

Il n'y a pas, en définitive, d'œuvre d'art qui ne soit une société, une société d'âmes, au pied de la lettre, parce qu'il n'y en a pas qui ne vienne de la sympathie ou de la tendresse par l'intermédiaire de l'émotion esthétique, si, outre qu'elle invite le peintre, le sculpteur ou le musicien à mêler leur personnalité à l'univers, celle-ci ne les pousse à créer que par l'ardeur dont elle les embrase, par le transport qu'elle leur fait éprouver en face de la vie et, finalement, par l'amour dont elle les enflamme.

II

L'œuvre d'art est sociale, en second lieu, par ses origines.

Il n'en est pas une, si particulière, originale et solitaire soit-elle, qui ne tienne à son milieu, à son temps et à son pays par des liens multiples. Émotive par destination, l'œuvre d'art reflète, en même temps que la sensibilité de son auteur, toutes les nuances du sentiment, qui caractérisent la société où elle éclôt et à qui elle appartient toujours par quelque côté. Aussi bien, ces nuances de sentiment ne teintent l'œuvre d'un artiste, — le plus souvent sans qu'il s'en doute, — que parce qu'elles colorent son âme, parce qu'elles en sont une partie intégrante, ce par quoi elle ressemble aux âmes de ses contemporains. Les aspirations d'une époque, ses rêves, son idéal composent l'atmosphère qu'il respire; elle imprègne ses œuvres malgré lui et les empreint d'une patine, où se peuvent retrouver les ingrédients qui la forment. Or, qu'y a-t-il de plus social que ce mélange de sentiments, ambiance par où, quelque indéfinissable qu'elle soit, se reconnaît surtout une société, si les hommes se réunissent bien plutôt par leurs amours et leurs haines que par des pensées communes ou des idées pratiques; si, comme M. Ribot l'a maintes fois démontré, les idées elles-mêmes n'ont d'action sur les individus et, à plus forte raison, sur les foules qu'en valeur sentimentale, à titre de croyances ou de désirs? Qu'y a-t-il, dès lors, de plus social que l'œuvre d'art, qui, parce qu'elle relève principalement de la sensibilité, conserve plus que quoi que

ce soit, le parfum des sentiments qui ont flotté autour d'elle?

L'art est si vraiment social, de ce nouveau point de vue, qu'aucun vestige du passé, nous l'avons établi[1], ne peut le remplacer pour nous faire comprendre une civilisation. Rien ne nous en donne mieux et plus complètement l'intuition. L'art de Louis XIV a quelque chose de général, de régulier et de froid qui nous restitue l'état d'esprit du grand siècle, de même que la majesté de la religion égyptienne est tout entière dans ses pyramides et le panthéisme de la religion brahmanique dans le fourmillement zoomorphique de ses temples, ou encore le positivisme de l'esprit moderne dans la crudité de l'art contemporain.

Il serait vain d'objecter que les œuvres d'architecture, de peinture, de sculpture ou de musique peuvent s'abstraire de la société où elles naissent, en invoquant l'art de la Révolution, par exemple, qui fut délibérément bucolique, puisque l'idylle champêtre forma bien une partie de l'idéal révolutionnaire, grâce à une sorte de dédoublement de la conduite et de l'idéal ou de l'idéal lui-même en deux fractions différentes, sinon opposées, qui se rencontre fréquemment dans les sociétés comme dans les individus.

Quoi qu'il fasse, si étranger, si ennemi qu'il soit ou affecte de l'être à la société qui l'entoure, l'artiste ne peut jamais réussir à s'en retrancher tout à fait. D'autre part, plus il est grand et original, plus il est doué d'une forte personnalité plus aussi il en reflète les aspects divers, comme un miroir agrandi vers qui convergeraient de plus nombreux rayons. Pour avoir été les plus personnels de tous les artistes, Phidias, Bach ou Michel-Ange ne sont-ils pas, en même temps que les plus ouverts d'entre eux, foncièrement représentatifs de leur temps?

Non seulement l'œuvre d'art réfléchit dans son style, dans sa note ou dans son timbre, la société dont il lui est impossible de ne pas dépendre; elle lui emprunte, au surplus, une part de sa matière ou de ses matériaux. Elle lui doit sa technique, qui, bien qu'elle ne soit que du style cristallisé et mis en formule, pour partie, n'en garde pas moins, comme tel, quelque chose encore de son parfum premier. Il n'est pas jusqu'au style populaire, — qui, venu du peuple, contient et ressuscite une part de son âme, — à qui les artistes n'aient recours. N'est-ce pas l'un des mérites de la musique russe que de traduire le cœur slave, pour s'être inspiré de ses chants? Il arrive souvent que les formes sonores ou plastiques, dont s'empare le génie individuel, soient créées par le génie de

1. Cf. *Revue philosophique* du 1er septembre 1904 : — Ce qu'enseigne une œuvre d'art.

tous. Aussi bien, le chant populaire est, comme le dit M. Tiersot, le substratum sur lequel repose la musique, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours. C'est l'une des ressemblances, d'ailleurs, de celle-ci avec l'architecture que de devoir, plus que les autres arts, au génie collectif et à l'âme des foules, s'il est vrai que, loin de se modeler sur les édifices, les ouvrages d'orfèvrerie, d'ébénisterie, de broderie, de taillanderie ou de poterie, qui sortirent des mains d'artisans, précédèrent ou pressentirent les formes des plus fiers monuments.

En vain dirait-on que les grands hommes sont vierges d'emprunts de cette sorte, qu'ils n'en ont cure, n'en ayant pas besoin. Outre que cela n'est vrai et ne peut l'être d'aucune espèce de génie, — d'un génie littéraire comme La Fontaine ou d'un génie scientifique comme Newton, — cela l'est encore moins du génie artistique, si l'art est plus spontané dans le peuple que la science ou les lettres. D'ailleurs, tout de même que plus un arbre étend sa frondaison plus il plonge loin et avant ses racines, de même plus un artiste s'élève plus il emprunte à son entourage des éléments nombreux et divers pour en composer son œuvre. Que le génie recrée ces éléments; qu'il les fonde et transforme au feu de son inspiration pour en façonner quelque chose d'inédit et de souverain il n'en reste pas moins que, — nonobstant l'impossibilité, dans la plupart des cas, de compter les morceaux dérobés au domaine populaire, — on en reconnaît aisément la saveur. De fait le génie individuel et le génie populaire se croisent et s'entremêlent tout le long de l'histoire. « Pour que l'artiste crée une œuvre grande, il faut que nous tous y collaborions avec lui », allait jusqu'à dire le maître de Bayreuth.

Bien qu'on puisse discuter ce qu'un tel aveu présente peut-être d'excessif, il est assuré que, si sublime que soit un artiste et si rayonnantes que soient ses inventions, mille liens les rattachent toujours à la société au milieu de laquelle il vit, liens de sentiment et liens d'imitation, qui font que, dans ses origines mêmes, toute œuvre d'art est doublement sociale.

III

Sociale de nature et d'origines, il va de soi que l'œuvre d'art ne peut qu'être sociale dans ses effets.

L'œuvre d'art est sociale, d'abord, dans ses effets sur l'individu.

Elle socialise chacun de nous en particulier, premièrement, parce que, s'il ne nous est pas une leçon de morale, l'art nous pré-

dispose à la moralité[1] et que tout ce qui est susceptible d'en hausser le niveau est social au premier chef, rien ne l'étant davantage que la vertu, puisque la perfection de chacun ne manque pas d'entraîner et, pour le moins, d'agir sur la perfection de l'ensemble. L'art n'a-t-il pas pour premier résultat de nous arracher aux mesquineries de l'amour-propre, de la jalousie et de l'envie, qui sont antisociales par définition, en nous situant, d'un coup, au-dessus des bas instincts et des convoitises grossières, qui en sont la source toujours empoisonnée ? Il est, au surplus, une excellente école de tolérance, si le sentiment artistique laisse à des idéals très différents, que nous ne saurions concilier, la liberté de vivre côte à côte et de se développer. Bien plus, il les encourage et les invite à se différencier, s'il n'y a rien de vraiment artistique que de personnel. Il nous excite, par le fait, à nous débarrasser de toutes les idées exclusives, de tous les dogmatismes étroits et sectaires, ce qui est encore le meilleur moyen que les hommes aient jamais trouvé de s'entendre. Aussi bien, l'art nous incline, non seulement au respect des autres et de leurs idées, mais à tout ce que ce mot, pris au sens large, comporte de déférence pour ce qui nous est étranger, sans pour cela nous conseiller d'abdiquer notre personnalité, dont l'art, au contraire, provoque le déploiement et, pour ainsi dire, l'épanouissement chez ses admirateurs.

L'œuvre d'art socialise l'individu, en outre et surtout, parce qu'elle fait sympathiser chacun de nous avec son auteur et, grâce à lui, avec ses modèles et avec son milieu.

Elle fait sympathiser chacun de nous avec son auteur. De fait, la contemplation artistique nous fait lier partie avec lui. Derrière son œuvre, c'est la personnalité de l'artiste, sa personnalité esthétique tout au moins, qui nous appelle et nous attire. L'émotion d'art nous met en communication ou, pour mieux dire, en communion avec lui, tout comme, au préalable, elle l'avait mis lui-même en contact avec les êtres qu'il a peints, chantés ou sculptés. Elle nous fait, au vrai, vivre, pendant quelques instants, de la vie de l'artiste et, en l'y confondant, agrandit notre personnalité de la sienne.

Par l'intermédiaire de son auteur, l'œuvre d'art nous fait, ensuite, sympathiser avec les hommes, les animaux ou les choses, dont il a été ému au moment de l'inspiration. Pour qu'un tableau, une statue ou une mélodie nous intéressent pleinement, ne faut-il pas qu'elles nous « prennent », que nous participions, à notre tour, — bien

1. Voir la *Revue philosophique* du 1er novembre 1905 : — La moralité de l'art.

que dans une certaine mesure, — aux choses représentées ? Sans cela qu'est-ce que toutes ces images, qu'est-ce que tous ces chants pourraient bien nous faire? En réalité, l'art n'est vraiment senti qu'autant qu'il nous met en rapport avec ce qu'il figure. C'est par là, parce qu'ils rattachent le spectateur aux choses les plus humbles, qu'il est des paysages et des symphonies qui sont de véritables entraînements ou d'authentiques ébauches de solidarité universelle.

Tout de même, l'œuvre d'art fait nécessairement sympathiser ses admirateurs avec la société qui s'est mirée en elle. Elle nous fait entrer en communion tant avec notre époque qu'avec les époques disparues, avec notre pays comme avec les pays voisins. Tandis que les œuvres contemporaines nous rendent conscients du temps qui est le nôtre, les œuvres de jadis ou d'ailleurs nous imprègnent des civilisations abolies ou étrangères. L'art élargit ainsi notre sympathie dans le temps et l'étendue à la fois. Il nous humanise, à la lettre; il nous rend capables, en quelque sorte, de l'humanité, cependant que, par ailleurs, il nous fait citoyens de l'univers.

L'œuvre d'art est sociale, enfin, dans ses effets sur la collectivité.

Non seulement l'œuvre d'art amène qui l'admire à sympathiser avec son auteur, avec son pays, avec son époque et, qui plus est, avec ce qu'elle représente, mais il n'en est pas qui, en les faisant vibrer à l'unisson, n'établisse un lien de fait entre tous ses fidèles. Par l'unanimité des sentiments qu'elle détermine dans leurs âmes, l'œuvre d'art fonde entre eux une société réelle, société d'autant plus étroite et plus forte qu'il importe moins aux hommes de penser que de sentir pareillement. C'est la raison pourquoi, plus que la science, la beauté est facteur d'harmonie. Du fait qu'elle relève de la sensibilité avant tout, il s'ensuit qu'elle est un agent sociologique incomparable ou comparable à la seule religion. « On prend la foule et on la conduit par des passions encore mieux que par les idées, écrit excellemment M. Camille Bellaigue, par l'émotion plutôt que par l'évidence. » C'est, aussi bien, pourquoi il est plus facile de persuader que de convaincre.

Quoi qu'il en soit, le pouvoir que l'art possède incontestablement d'unifier et, par conséquent, de socialiser la multitude est d'autant plus efficace et précieux, qu'il n'y a rien, d'autre part, d'aussi particulier et d'aussi individuel que la sensibilité, — si elle est le principe d'individuation par excellence, ce par quoi nous différons les uns des autres —; qu'elle est, pour tout dire, ce qu'il y a de plus irréductible ou de moins réconciliable en chacun de nous, tout au moins par la surface, — si la sensibilité profonde nous rapproche

tout autant que la sensibilité superficielle nous divise; — qu'il n'y a rien, par suite, dont il importe plus de faire tomber les barrières. Il n'est rien donc, par ailleurs, qui soit plus capable de nous solidariser qu'un rapprochement de cette sorte. L'œuvre d'art peut, aussi bien, être tenue pour un centre vers qui convergeraient les âmes de tous ceux qui en sont épris. Non contente d'établir entre les esprits les plus disparates cette espèce de fraternité momentanée, qui naît d'une admiration commune, l'œuvre d'art perpétue à travers les âges la société qu'elle fonde sur cette parité de sentiments, puisque tous ceux là viennent s'y adjoindre et en faire partie qui, au cours des siècles, s'émeuvent de sa beauté. Par nos admirations ne sommes-nous pas un peu les contemporains, non seulement de tous ceux dont la sensibilité a composé l'ambiance d'un chef-d'œuvre, mais de tous ceux aussi qui s'en sont enthousiasmés comme nous nous en enthousiasmons à notre tour? Toute œuvre d'art est comparable à un aimant dont l'influence se communiquerait, d'anneau en anneau, à travers la chaîne des âmes. Il n'en existe pas de vraiment digne de ce nom, qui ne fonde, par ce moyen, une société réelle non moins qu'idéale, comme affranchie à la fois du temps et de l'espace.

Il en résulte que rien n'est plus propre à grouper un peuple dans un élan ou un idéal communs que les œuvres de l'art. Bien plus, si l'on songe que le génie individuel ne consiste pas seulement à réfléchir, pour le condenser, le milieu social où il éclôt; si l'on réfléchit qu'il ne fait pas qu'ordonner et préciser les passions vagues, les aspirations mal définies de la foule, mais qu'il les modifie et transforme, qu'il les épure à son rêve, qu'en un mot il apporte quelque chose de nouveau, on sera obligé d'admettre que, rendant au centuple ce qu'elles ont reçu du populaire, les productions du génie ne se bornent pas à aider une société définie à prendre une conscience plus pleine de ses destinées, mais encore qu'elles contribuent, au vrai, à la modifier et, la plupart du temps, à la promouvoir. L'art du siècle de Louis XIV et celui du temps de Périclès ne furent pas sans aider puissamment à la formation des mœurs dont ils dépendaient. Aussi bien, des chefs-d'œuvre surgit, pour l'ordinaire, un idéal surélevé, idéal social au premier chef, où ne reste plus, mélangé au fond éternel de l'humanité, que ce qu'il y a de bon et de viable dans chaque nation et à chaque époque. Mêlant ses personnelles aspirations aux aspirations communes, l'artiste de génie n'est pas, le plus souvent, sans concourir au progrès de la société à laquelle il appartient, par l'image qu'il lui fait pressentir d'une société et plus large et meilleure.

En unissant les hommes les plus divers sous l'empire d'un sentiment partagé; en supprimant, pour un instant, les distinctions qui les divisent, lorsqu'elles ne les arment pas les uns contre les autres, l'art, somme toute, prépare ses adeptes à l'union définitive et intégrale. Il leur donne, non par le raisonnement, mais par l'ébauche qu'il en essaie sur eux, un avant-goût des joies de l'entente universelle; il éblouit leurs yeux aux splendeurs entre vues de la cité future, promise aux hommes de bonne volonté.

IV

Bien plus, l'œuvre d'art n'est sociale, tant en elle-même que dans ses effets, que parce qu'elle est sociale dans son principe. Elle est sociale, au juste, parce que la beauté ou, mieux encore, parce que l'émotion esthétique, qu'elle provoque et suppose, est sociale en soi.

Sans être tout à fait désintéressée, — puisque, à son début tout au moins, la recherche qu'on en fait se propose le plaisir pour but, — l'émotion esthétique émerge, en effet, des émotions purement égoïstes. Outre qu'elle va naturellement dans le sens de la morale et, par conséquent, du progrès des sociétés, elle est déjà, pour une part, une émotion altruiste.

Elle l'est au moins dans ses conditions. Ce qui le prouve c'est qu'amateurs ou artistes ne peuvent la ressentir, quel que soit le caractère de leur première démarche, qu'en faisant abstraction de leur moi. De même qu'il n'y a de créateur en art que revêtu d'une certaine innocence ou fraîcheur de sensibilité et, pour tout dire, capable de sympathie, les êtres foncièrement égoïstes et enlisés dans leurs sensations se trouvent rebelles aux jouissances artistiques.

C'est qu'en réalité l'émotion esthétique s'adresse à notre faculté d'aimer ou en provient; qu'elle l'implique, à coup sûr; quelle est, au vrai, l'une des formes de l'amour, et non des moindres, si l'amour sexuel qui en est la modalité la plus fréquente et vulgaire, est fortement mélangé de séduction esthétique. « L'art est de la tendresse », a dit Guyau. Rien n'est plus vrai. L'art est fait de sympathie et il la soulève. Point d'émotion de cet ordre, chez le spectateur, qui ne lui fasse partager, sinon les souffrances et les joies des êtres représentés, du moins certains côtés de leur sensibilité et, en tout cas, de la sensibilité de l'artiste, parce qu'il n'y en a pas, au cœur de ce dernier, qui ne le fasse participant de la vie des autres, — hommes ou plantes, animaux ou objets, — qui, d'un mot,

ne confonde son âme à la leur. En dernière analyse, il n'y a point d'émotion esthétique qui ne nous fasse sortir de nous-mêmes, qui, par suite, ne nous rende capables de sentir et d'aimer, car il n'y en a point qui ne soit, — plus ou moins complète et profonde, — la pénétration ou copénétration d'au moins deux êtres, en une intime et ineffable réciprocité.

En fait, l'art n'augmente notre compréhension que parce qu'il nous porte à aimer; parce qu'il donne au précepte du sentiment, au précepte de l'amour, le pas sur celui de l'intelligence. Aussi bien, en même temps qu'elle agrandit notre sensibilité, l'émotion esthétique l'affine. Si elle ne nous y conduit pas positivement, elle exalte en nous, avec l'appétit des grandes choses, le besoin de sacrifice, la soif du dévouement. Elle nous sollicite à donner un peu de nous-mêmes à tout ce qui vit dans l'humanité et dans la nature.

Si la beauté, qui est tour à tour cause et effet de l'émotion esthétique, — cause chez le spectateur, effet chez l'artiste, — ne fait pas toute la valeur sociologique des œuvres d'art; s'il y en a d'inspiration profondément sociale qui ne sont point belles et, inversement, de fort belles qui abritent, en accessoires, des sentiments insociaux, il n'en reste pas moins qu'elles lui doivent leur efficacité.

Cela est si vrai qu'une œuvre d'art dépourvue de beauté est stérile socialement, quel que soit du reste, de ce point de vue, le prix des sentiments, en quelque sorte surérogatoires, qu'elle peut contenir. Si elle n'émeut pas, esthétiquement parlant, ceux qui sont appelés à la contempler ou si elle ne les séduit pas, si, par conséquent, elle n'est point belle, une représentation plastique ou sonore risque fort ou de ne les émouvoir pas, comme une fiction vide de portée, ou de les émouvoir trop, en fonction d'intérêts seulement. En tout cas, il est hors de doute qu'une représentation sans beauté est impuissante à produire entre les spectateurs cette unanimité ou cet accord de sentiments désintéressés, qui est, en même temps que l'un des principaux, l'un des plus précieux résultats de la contemplation esthétique.

Par contre, il n'est pas d'œuvre d'art véritable qui, parée de beauté et parce qu'elle en est douée, ne soit sociologique dans ses effets. Il n'en est pas de si particulière ou restreinte — œuvre mondaine du XVIIIe siècle ou œuvre de « chapelle » —, il n'en est pas de si privée de signification autre qu'esthétique — consistât-elle purement et simplement en des combinaisons de couleurs ou de figures géométriques, comme il arrive souvent dans les arts

mineurs — qui, nonobstant ces restrictions, ne soit propagatrice d'unité, pour cette raison ultime qu'il n'y a pas d'œuvre d'art qui, sous les espèces de l'émotion esthétique, ne procède de la sympathie et, conséquemment, ne l'éveille. Bien mieux, toute œuvre de beauté est sociale, quand bien même elle abriterait, en surcroît et en hors d'œuvre, des tendances nettement hostiles à la société, puisque aussi bien elle les propage, tant il est vrai que toute œuvre d'art est sociale parce qu'elle est belle, à quelque résultat d'ailleurs, sain ou néfaste, que l'artiste ait pu employer son prestige.

Aussi bien — les sentiments accessoires, qui lui servent d'harmoniques et qui peuvent en soutenir ou en contrarier la bienfaisance sociale, étant mis à part — une œuvre d'art est d'autant plus sociale d'influence qu'elle est plus belle. Un chef-d'œuvre possède une autre puissance de diffusion qu'une œuvre médiocre. Une symphonie de Beethoven, un portrait de Rembrandt retentissent dans les cœurs en répercussions autrement étendues et prolongées qu'un opéra-comique de Donizetti ou une pochade de Charlet. La société qu'instaure un Schumann est autrement large et durable que celle occasionnée par un musicien comme Auber. A quoi d'ailleurs se reconnaissent les œuvres maîtresses, sinon à leur universalité et à leur immortalité, c'est à dire à leur sociabilité?

Inversement, une œuvre d'art est d'autant plus belle que l'émotion esthétique d'où elle surgit procède chez son auteur d'un plus grand amour, ce qui achève de prouver que la beauté n'engendre l'altruisme que parce qu'elle en sort, qu'elle n'en est la cause que parce qu'elle en est aussi l'effet ou, plutôt, parce que l'émotion esthétique qui est au terme, comme celle-là qui est au commencement, est déjà sympathie. Plus un artiste est vibrant, plus il est tendre, plus il est capable d'entrer en commerce avec un grand nombre de vivants et même de choses, plus il est enclin à partager leur vie, jusqu'à y mêler intimement la sienne, plus aussi ses œuvres en prennent d'éclat, plus elles se couronnent de splendeur. Il n'y a, en réalité, de chefs-d'œuvre souverains que jaillis d'une profonde affection, s'il n'y a de grands artistes que sachant revivre la vie des autres, ainsi ou mieux que leur propre existence.

La sympathie est si vraiment constitutive de l'émotion esthétique, elle n'est si réellement à la fin que parce qu'elle est présente au début qu'avec elle s'évanouit le charme des œuvres d'art, leur mérite et leur prix, je veux dire leur beauté. La sympathie est tellement conjointe ou inhérente à l'émotion esthétique qu'elle est indispensable à ces œuvres, non pas au même titre que la moralité, qui ne leur sert que d'adjuvant, mais comme une condition *sine qua*

non, qui, en disparaissant, entraîne dans sa ruine leur caractère artistique même. Il ne peut, nous l'avons vu, exister un seul artiste radicalement impuissant à sortir de soi et fermé à tout épanchement, pour ce motif décisif que celui-là, qui est renfermé, est incapable d'être ému esthétiquement en face de la nature, tout de même qu'il n'y a aucun plaisir d'art, devant l'œuvre la plus géniale, pour le spectateur qui ne sait pas se donner, au point d'oublier la poursuite du plaisir qui l'a amené. Un peintre, un architecte, un sculpteur ou un musicien peut être habile, expérimenté, rompu à toutes les « ficelles » et à tous les « trucs » du métier, s'il n'a pas au cœur cet amour qui enrichit la personnalité de celui qui l'éprouve de tout ce qu'il croit perdre, ses œuvres, quelque savantes et prestigieuses qu'elles soient, demeureront sans flamme et sans vie, sevrées pour toujours de l'étincelle de beauté qui illumine les moins adroites. Aussi bien, le dilettantisme est impuissance à produire et à goûter ce qui est beau pour cette raison dernière et profonde qu'il est, semblablement à l'avarice, exclusif de tout mouvement du cœur. Contraction de l'individu, le nœud, que cette forme de l'égoïsme invite la personne humaine à faire d'elle sur elle-même, l'empêche de s'épanouir, dans le domaine esthétique comme dans tous les autres, et, *a fortiori*, de fructifier, en la frappant d'une sorte d'insensibilité foncière, qui est aussi foncière stérilité. D'autre part, si les intérêts, les ambitions, mondaines ou autres, ne manquent pas d'entraver l'essor de l'artiste, c'est non seulement parce qu'elles le détournent du travail, mais, principalement, par tout ce que leurs préoccupations desséchantes lui enlèvent, en même temps que de désintéressement, de fraîcheur et de spontanéité.

Cette espèce de solidarité qui existe entre la beauté des œuvres d'art et leur sociabilité, intrinsèque ou effective, démontre, finalement, mieux que toutes autres considérations, que l'art est social en soi et dans son principe, qu'il est social — quoi qu'en disent les contempteurs ou les dédaigneux de son charme — tout uniment parce qu'il est beau et à cette unique condition. Aussi bien, la beauté ne détermine son pouvoir sociologique — bien qu'elle ne s'y réduise en aucune manière — que par le moyen de l'émotion esthétique, qui est déjà altruiste et sociale par certains côtés.

V

De ce que toute œuvre d'art est sociale de nature, d'origines et d'effets; de ce que — tout de même qu'il est une préface à la

moralité — l'art est social par essence, il n'en faudrait pas conclure cependant que toutes les œuvres, qui en relèvent, soient sur le même pied, tant du point de vue de l'influence que de l'utilité sociales.

Une œuvre d'art est, évidemment, plus ou moins génératrice d'unanimité, elle dispose d'un pouvoir plus ou moins « socialisant », selon qu'elle est, elle-même, plus ou moins altruiste de constitutions et d'attaches, qu'elle sourd, pour ainsi dire, d'une émotion plus ou moins forte et universelle. Il est clair qu'une œuvre profondément émue, comme la *Messe en ré* de Beethoven ou l'*Angelus* de Millet, s'attire de meilleurs et plus nombreux adeptes, qu'elle les « prend » davantage, « jusque dans les moelles », a-t-on coutume de dire, que telle production superficielle, tableau anecdotique ou romance de salon, ce qui ne signifie pas, d'ailleurs, que ces dernières soient tout à fait dépourvues de beauté, ni sans influence sur un cénacle. Aussi bien, le nombre d'auditeurs qu'est censé réclamer chaque genre musical est-il et doit-il être proportionné au degré de tension émotive et, par conséquent, sympathique, dont chacun est jugé capable, s'il est vrai que, pour convenir à des sentiments moins universels, le cadre de la sonate, qui rentre dans la musique dite « de chambre », appelle un auditoire moins nombreux que celui de la symphonie, qui est de toutes les formes musicales celle qui peut enfermer, en quelque sorte, le plus d'humanité.

Non seulement la force sociale des œuvres d'art varie avec la profondeur et l'amplitude de l'émotion d'où elles émanent, mais — abstraction faite de ce qu'elles gardent toujours de social du fait de leur beauté — elles peuvent aller plus ou moins dans le sens des sociétés, suivant la qualité des sentiments qui y sont associés. S'il en est, en effet, qui ne contiennent rien d'autre qu'un hymne d'amour à l'adresse de ce qui est beau, il en est qui, en sus, font profession de sentiments nettement altruistes. C'est le cas de certains tableaux de Lhermitte, de certaines musiques de César Franck. Il est incontestable que ces œuvres sont, plus que d'autres, des facteurs importants du progrès social. On en peut dire autant de celles qui abritent des sentiments, non pas proprement sociaux, mais moraux. Les unes et les autres ont, pour ainsi dire, une double valeur sociale. Elles contribuent au progrès des sociétés, parce qu'elles sont belles, d'abord, et, ensuite, par tout ce qu'elles inculquent de salutaire à leur entourage, sous l'égide de cette beauté.

Il n'est pas jusqu'au mérite social du sujet qui ne puisse, par son action sur la sensibilité de l'artiste — et rien que par elle, ne

l'oublions pas — augmenter lui aussi, sous ce rapport, le degré d'utilité des œuvres d'art. S'il est des peintures, des sculptures et des musiques à sujets sociaux qui ne sont point sociales du tout et, au rebours, de fort sociales qui ne s'embarrassent d'aucun thème nettement sociologique, on ne peut nier que, grâce à leur retentissement émotionnel, certains sujets ne soient plus propres que d'autres à nous induire en sympathie et, même, à faire avancer les sociétés vers un état meilleur. Les sujets moraux appartiennent à cette catégorie, avec les sujets populaires et les sujets religieux. En tant qu'elle correspond chez un artiste, chez un Millet ou un Constantin Meunier, chez un Schubert ou un Roll, à une évolution de la sensibilité, l'introduction des ouvriers et des paysans, des humbles, en un mot, dans l'art du XIXe siècle est significative, en même temps qu'initiatrice, d'un nouvel état social, tout au moins dans les esprits.

Par contre, les œuvres d'art — malgré ce qui leur reste toujours de social, du fait de leur beauté — peuvent fort bien devenir antisociales, au sens de nuisibles à la société, par la faute des sentiments qui y sont joints et, grâce à eux, des sujets traités, quand ceux-ci sont eux-mêmes contraires à toute sociabilité, qu'ils le soient indirectement par l'effet de leur immoralité, ainsi qu'il arrive de certaines œuvres du Sodoma, ou directement, comme c'est le cas de *Tristan et Yseult*, dont le pessimisme va à l'encontre de tout lien social, et encore celui de certaines toiles d'Odilon Redon, dont la démence compose le fond. Les sentiments ainsi surajoutés peuvent fort bien combattre les tendances sympathiques de l'art ou, plutôt, en les détournant de leur sens, les faire servir à un but radicalement opposé, je ne dis pas au progrès, mais au maintien de toute société.

VI

Nonobstant ces fluctuations de la valeur sociologique des œuvres d'art et malgré l'antinomie qu'elles peuvent contenir sous ce rapport, il reste que, plus encore qu'adjuvant à la moralité, l'art est social en soi.

Il l'est à un tel point qu'il socialise tout ce qu'il touche, tout ce que l'artiste ajoute à ses œuvres, non pas seulement de sentiments, mais, par leur médiation, d'idées ou de croyances correspondantes, ainsi qu'en est un exemple l'art religieux de tous les temps, qui, en propageant des sentiments, a toujours propagé des dogmes. Ces idées, qui peuvent être celles d'une société déter-

minée — société étendue ou restreinte, comme l'art égyptien, d'une part, l'art de Philippe de Champaigne, de l'autre, nous en fournissent l'illustration — peuvent, aussi bien, appartenir à l'artiste. C'est pourquoi, au demeurant, rien ne s'oppose à ce qu'il soit un penseur, à condition que, dans ses ouvrages, il se borne à ne traduire que le retentissement émotionnel de ses réflexions; pourvu qu'il ne prétende pas les y consigner tout net comme dans un livre. N'importe. Par le fait qu'il lui est loisible d'incorporer à ses œuvres des sentiments étrangers au sentiment esthétique proprement dit, l'artiste fait partager des idées siennes ou étrangères, ne fût-ce que l'espace d'un moment, à tous ceux qui les viennent admirer. Il les diffuse, les divulgue et les répand par l'entremise de la beauté, qui, parce qu'elle agit uniquement sur notre sensibilité, nous en persuade avant de nous en convaincre.

La faculté, qui s'offre à l'art, de propager des sentiments et, par eux, des théories contraires à toute sociabilité, loin d'être un argument contre sa nature sociale, en est une preuve d'autant plus frappante que cette possibilité tient à sa force sociale même. C'est elle, en effet, qui, se retournant, à proprement parler, contre elle-même, sert de véhicule aux tendances séparatistes, qui combattent ce que son influence a de naturellement fécond pour les sociétés. Elle les socialise, au vrai — si bizarre que le contraste puisse paraître — avec un succès ou un danger d'autant plus grand qu'elle est plus puissante et efficace. Voilà pourquoi ce n'est pas une objection propre à réfuter la valeur sociale de l'art, sa valeur essentiellement sociologique, que d'énumérer tous les cas où — par dilettantisme ou égotisme, quand ce n'est pas par haine — le contenu, accidentel ou surérogatoire, de l'œuvre d'art pervertit son influence esthétique et sociale, tout à la fois, jusqu'à la convertir en ferment de désordre. Outre que, dans ces cas-là, ce n'est pas la force sociale même de l'art qui est corruptive, mais ce à quoi elle sert, il va de soi que ces œuvres ne sont redoutables que par elle.

L'art est tellement social de nature et, par le fait, conforme à l'avancement des sociétés que toutes les tendances hostiles, qui peuvent venir se joindre à ce qui en est l'essentiel, y introduisent un désaccord qui n'est pas sans nuire à sa beauté, si les inclinations altruistes qui en augmentent la valeur sociologique ne font, au contraire, qu'amplifier son éclat. Autant l'œuvre du réfractaire ou même du dilettante est embarrassée dans son vol par tout ce qu'il lui confie de préoccupation de soi-même et, par suite, d'antagonisme aux autres, autant celle-là resplendit, qui est imprégnée

d'amour jusque dans les sentiments qui lui font escorte. C'est parce que Beethoven, non seulement y a convié toute l'humanité, mais parce qu'il y a mis toute sa compassion que le finale de la *Neuvième symphonie* touche au sublime. C'est parce qu'elle traduit aux yeux la plus haute forme de l'amour qui se puisse concevoir que cela est non moins vrai de la cathédrale gothique. Il n'est pas jusqu'à la valeur altruiste du sujet, quand elle est véritablement sentie par l'artiste, qui n'apporte à son œuvre un supplément de beauté. La musique de Moussorgski n'est peut-être si grande que par la pitié qui déborde des sujets choisis, tout de même que l'art des Palestrina, des Vittoria, des Bach, des Haydn et des Hændel n'est peut être si triomphant que par la vertu du christianisme qu'ils illustrèrent.

Aussi bien, de ce que la beauté des œuvres artistiques croît, non seulement avec l'étendue et la profondeur des sentiments sympathiques d'où elles jaillissent, mais avec le mérite social de ceux qui viennent en fortifier l'expression, alors qu'elle se flétrit au contraire au contact de tout ce qui est antisocial, on est, derechef, autorisé à conclure qu'il y a plus qu'une sorte d'harmonie préétablie entre la sociabilité et la beauté des œuvres d'art, que ces deux qualités se rejoignent et se touchent par certains côtés ou points communs.

En résumé, l'art est social, quels que soient les sujets traités et les tendances incluses. Il est social en soi, sans le secours de rien d'autre, tout simplement parce qu'il est beau, parce qu'il n'y a pas d'émotion esthétique, au cœur de ses fervents comme de ses disciples, sans vivante sympathie, sans intime communion et pénétration réciproque. Aussi bien, toute œuvre d'art est sociale d'origine et de constitution avant de l'être dans ses effets. Elle n'est sociale dans ses conséquences que pour l'être au principe. Une œuvre d'art est d'autant plus sociale qu'elle est plus belle, tant et si bien qu'il n'y a rien — en dehors du sujet et des sentiments surajoutés — de plus social qu'un chef-d'œuvre, pour cette raison qu'il n'y a rien qui soit plus compréhensif et expressif d'un milieu, parce qu'il n'y a rien, en définitive, qui naisse d'un plus profond, plus complet et plus universel amour.

Que, maintenant, une œuvre d'art puisse être plus ou moins utile socialement, non seulement par son plus ou moins de beauté, mais par tout ce qui peut venir s'y incorporer d'étranger; qu'elle puisse même, sous l'action de ces sentiments adventices, se transformer en un germe de mort ou, au contraire, en un puissant agent

de progrès, on ne saurait, nous l'avons vu, y contredire. Elle peut devenir d'autant plus bienfaisante ou nuisible qu'elle met sa puissance de contagion, qui est bonne en soi, au service de tendances salutaires ou malfaisantes.

Le devoir en découle pour l'artiste de ne pas plus contrecarrer la société dans l'expression de ses sentiments, — puisque rien ne compte en art que traduit en langage émotif — qu'il ne doit leur permettre de contrarier la morale. Qu'il lui soit, par ailleurs, profitable, et l'on peut dire essentiel, d'ouvrir les yeux sur le monde, de sympathiser avec toutes choses et, de préférence, avec ses semblables il suffit, pour s'en convaincre, que son art en acquière plus d'éclat alors que la « tour d'ivoire » lui est particulièrement funeste. Qu'il lui soit, en outre, infiniment précieux de s'intéresser aux humbles, de souffrir leurs souffrances et de se réjouir de leurs joies, rien de plus vrai. Il ne lui est même pas mauvais de s'inquiéter de morale et, si l'on veut, de sociologie ou, plutôt, d'un idéal social plus parfait que le nôtre, à condition toutefois que, loin de l'y dessécher, il avive sa sensibilité à ces questions. En un mot, il ressort de la nature sociologique même de l'art que, pour être grand, l'artiste doit être un homme de son temps et de tous les temps, à qui rien, non seulement de ce qui est humain, mais de ce qui est vivant, n'est étranger. Il vient, pour finir, qu'en vertu d'une sorte d'harmonie naturelle entre l'altruisme et l'esthétique, les sentiments et les sujets délibérément sociaux ne sont pas non plus sans contribuer à l'éclat de son art.

Cependant, comme il n'y a pas d'art qui ne soit beau, comme il n'y a pas, à plus forte raison, d'art social sans cela, un artiste doit, avant tout, être un producteur de beauté, car il importe, par-dessus tout, qu'une œuvre d'art nous procure du plaisir, même quand on se place uniquement au point de vue social. Guyau, Tolstoï et Proudhon l'ont trop mis en oubli et, avec eux, la plupart des partisans de l'art social ou sociologique, comme on voudra, qui, sans se préoccuper du plaisir esthétique ou après l'avoir relégué au second plan, ont assigné aux œuvres d'art, un but, qui, pour être d'utilité générale, n'en est pas moins exclusivement utilitaire.

Cette prétention de subordonner l'art et, par conséquent, la poursuite du beau à une fin extérieure et supérieure à lui, revient, aussi bien, à le ruiner et, en le ruinant, à lui enlever son pouvoir social même, si l'art n'est efficace qu'en fonction de son charme, grâce à lui et par lui.

Pas plus qu'on ne peut assigner à l'art un but moralisateur, on

ne saurait, sans le renier, l'asservir à une fin explicitement sociale. L'artiste n'a pas plus à s'assujettir à des préoccupations sociologiques qu'il ne lui incombe de prêcher la morale. Si l'art est social par essence; s'il est plus social qu'il n'est moral; s'il est, par suite, merveilleusement adapté à l'expression de tous les sentiments de cette espèce, c'est sans le vouloir et souvent sans le savoir, en s'efforçant, tout simplement, de remplir sa fonction, qui est de traduire et d'éveiller chez les autres l'émotion esthétique, tout au moins d'en faire son premier et principal souci.

De fait, l'art est toujours social à quelque degré, malgré les tendances étrangères qui s'y mêlent souvent et qui peuvent en aider ou en contrarier le sens, parce que la beauté, qui en est l'élément primordial, constitutif et nécessaire, est à la fois fleur et germe de sympathie. Il est social, en définitive, — malgré toutes les déviations qu'on peut lui faire subir, — et, comme tel, utile au progrès des sociétés, parce qu'il est l'une des formes de l'amour, accueillant, par conséquent, à toutes autres et disposé, plus que quoi ce soit, à les répandre, si, en tout état de cause, il propage, par l'attrait qu'il exerce, celui-là même d'où il dérive.

PAUL GAULTIER.

NOTES ET DOCUMENTS

NOTE SUR UN CAS D'ASSOCIATION DES IDÉES.

La psychologie de l'association, même à un point de vue purement empirique et en laissant de côté la théorie associationniste, me semble à refaire de fond en comble. Une étude aussi vaste ne saurait être entreprise ici. Je me bornerai à rapporter un cas que j'ai observé sur moi-même, et qui me semble particulièrement intéressant, ne fût-ce que parce que, aucune idée préconçue n'ayant présidé ni à son observation ni à son analyse, l'étude en semble aussi exempte de toute cause d'erreur qu'il est possible dans l'observation interne.

Voici d'abord le fait brut, tel qu'il s'est manifesté à ma conscience. Je poussais la voiture de mon bébé, et je sentis brusquement, avec une intensité hallucinatoire (caractère général de mes images gustatives, d'ailleurs rares), une image gustative très définie, bien que je ne pusse l'identifier sur le moment malgré tous mes efforts. J'ai réussi beaucoup plus tard à l'identifier : c'est le goût de datte sèche.

Voici maintenant comment je reconstitue le processus total de cette évocation. Cette analyse a été postérieure, car sur le moment le fait ne m'avait pas frappé, mais s'est faite dans la même promenade, sans aucune préoccupation théorique et simplement en vue d'éclaircir pour lui-même un phénomène qui, à la mémoire, piquait ma curiosité. Ce n'est que plusieurs mois plus tard que, voulant utiliser cette observation pour une étude psychologique de l'association des idées, j'y ai rattaché les remarques qu'on lira plus loin.

1er moment. — L'impression tactile, d'ailleurs inconsciente, de la poignée de la voiture, était beaucoup plus spéciale que ne l'expriment les mots : l'impression je poussais la voiture; en réalité, c'était inconsciemment que je poussais la voiture, non en tenant la poignée à pleine main, mais en poussant la poignée par la région de la main comprise entre le pouce et l'index étendus et écartés.

2e moment. — Cette impression tactile Tv évoque par ressemblance l'image tactile T'v d'une fois précédente où j'avais poussé la voiture de la même façon, et en même temps, par contiguité médiate, le sentiment, joint à cette impression dans le cas remémoré, que cette sensation tactile ne m'était pas nouvelle, mais que je l'avais déjà eue

dans des circonstances que je n'arrivais pas à me rappeler. (Je crois avoir retrouvé depuis le cas auquel se rapportait ce sentiment de déjà-éprouvé : il s'agissait de l'action de pousser de la même façon particulière la poignée d'une pompe rotative).

3e *moment.* — L'impossibilité d'identifier la sensation correspondant à l'image tactile T'p, évoquée dans le second moment, évoque par ressemblance l'image gustative non identifiée de datte, parce que, cette image gustative ayant été évoquée autrefois par ressemblance en mangeant des figues sèches, je n'avais pu, alors, malgré des efforts répétés d'attention qui avaient réussi à maintenir et même à reproduire cette image gustative de datte avec une parfaite clarté, arriver à déterminer l'objet extérieur correspondant (la datte), pas plus que je n'avais pu arriver à le déterminer dans le cas actuel et que je n'étais parvenu à déterminer l'objet extérieur (poignée de la pompe) correspondant à la sensation reproduite, l'image tactile T'p.

En résumé, l'évocation de l'image gustative de datte par la sensation tactile Tv était fondée sur le caractère commun de ces deux représentations de ne pouvoir être identifiées, rapportées à leurs causes objectives.

Le processus étant ainsi restitué dans son intégralité, voici les remarques auxquelles il peut donner lieu et qui me semblent lui donner un intérêt spécial, comme *experimentum crucis* à l'égard de certaines théories relatives à différents points de la psychologie de l'association.

1° (pour mémoire) L'association se produit, non seulement entre idées au sens strict, mais également entre impressions et images sensorielles.

2° Toute la partie du processus comprise entre l'impression tactile évocatrice Tv et l'image gustative évoquée, qui fait la différence entre la constatation brute et immédiate et l'analyse ultérieure, est restée inconsciente : le phénomène s'est produit en fait sous une forme instantanée. J'en conclus l'existence d'intermédiaires inconscients dans une association dont le début et le terme sont seuls conscients (associations médiates). Ajoutons que dans le cas actuel, l'élément psychique évocateur (Tv) était lui-même inconscient.

3° Je trouve également là un exemple d'une association par ressemblance absolument irréductible à la contiguïté. Entre l'impression tactile évocatrice et l'image gustative évoquée, il n'y a aucun élément commun, sinon précisément la ressemblance.

La réduction de cette association par ressemblance à la contiguïté n'est pas davantage possible sous la forme plus subtile que lui a donnée Wundt, théorie reprise par Lehmann dans ses expériences sur la reconnaissance des couleurs. En laissant de côté la pétition de principe sur laquelle repose cette théorie, en fait dans le cas actuel l'association n'est aidée par aucun mot ou, d'une façon plus générale,

par aucun symbole qui relierait les deux représentations par leur contiguïté commune avec lui. Les deux images tactile T'p et gustative n'ont pu être associées par un nom commun, car, même sans tenir compte de la difficulté de donner un nom à cette qualité : impossibilité d'identification, je n'avais nullement songé à nommer cette qualité lorsqu'elle s'était présentée à propos de l'image tactile T'p, ne pouvant prévoir qu'elle pourrait se présenter dans la suite, à propos de l'impression gustative. Le nom, le signe, s'il existe, est postérieur, non antérieur à l'association par ressemblance.

4° L'association par ressemblance fondée sur l'impossibilité d'identifier chaque image prise isolément ne s'était pas établie, au moins sous forme consciente, au moment où s'était produite pour la première fois l'image gustative qui ressemblait à l'image tactile Tp par cette impossibilité. En termes concrets, quand j'avais eu, longtemps avant la sensation Tv, mais longtemps après l'image T'p, l'image gustative de datte et le sentiment de l'impossibilité de l'identifier, je n'avais à aucun degré pensé ni à l'image tactile T'p ni à l'impossibilité de l'identifier. Ceci justifierait la vue (nouvelle à ma connaissance) que dans ce qu'on appelle en bloc l'association, il y a lieu de distinguer deux moments : la liaison entre deux états de conscience et l'évocation de l'un par l'autre, et que le second moment peut se produire sans que le premier ait eu lieu [1]. En d'autres termes, au moins dans certains cas, la liaison entre deux représentations fondée sur leur ressemblance ne serait pas contemporaine de la production de la seconde, mais seulement contemporaine de l'évocation de la première par la reproduction de la seconde, sinon postérieure à cette évocation et fondée sur elle.

G. H. Luquet.

1. Cf. Luquet, *Idées générales de psychologie*, § 31 (Paris, F. Alcan).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie religieuse.

Paul Decharme. — La critique des traditions religieuses chez les Grecs. 1 vol. in-8 de xiv-518 p., Paris, Picard.

C'est dans *l'Iliade* dans *l'Odyssée*, puis dans la *Théogonie* attribuée faussement à Hésiode qu'on trouve, sous sa forme rudimentaire, mais impliquant peut-être déjà le travail de plusieurs générations, la théologie grecque dont le développement sera ininterrompu pendant des siècles. Ce n'est plus seulement une religion pure et simple, la réflexion est déjà intervenue pour unir, dans les conceptions sur la divinité, des éléments empruntés à l'étude de la nature et de l'homme, à la physique et à la psychologie, considérées dans leurs origines pratiques, non dans leur période spéculative et plus désintéressée. Cette théologie s'accroît jusqu'à Plotin, qui est en possession de la psychologie la plus complète qu'on ait pu constituer avant d'appliquer à l'étude de l'homme les procédés des sciences naturelles en même temps que ceux de l'introspection, et d'une métaphysique assez compréhensive pour recouvrir et synthétiser une connaissance infiniment plus étendue, plus exacte et plus précise de l'univers, mis depuis trois siècles à la question par nos physiciens et nos naturalistes.

L'histoire de cette théologie présente un intérêt multiple. Prise en elle-même, elle nous montre comment l'esprit humain construit un monde intelligible, dans lequel il ne veut laisser aucune des imperfections du monde sensible. Elle nous donne en outre une intelligence plus complète de la vie grecque, des arts, de la littérature et des institutions à une époque où la religion, sans être aussi prépondérante qu'au moyen âge, ne laisse pas de tenir une place considérable. En second lieu, la théologie grecque a été absorbée, assimilée ou combattue, par les théologies chrétiennes dont on ne comprend, sans elle, ni la formation, ni l'influence, ni le développement.

M. Paul Decharme, dont nous avions déjà un bon livre sur la *Mythologie de la Grèce antique*, s'est proposé de traiter une partie de ce sujet — qui forme d'ailleurs un ensemble — en recherchant ce que les Grecs ont pensé de leur religion et des traditions qui s'y rapportaient. « L'histoire des dieux, telle que les poètes l'ont contée, est-elle vraie? Les dieux s'intéressent-ils à l'humanité? Les dieux existent-ils?

Telles sont, selon M. Decharme, les trois questions principales que s'est successivement posées, en Grèce, la curiosité des esprits réfléchis. »

Son ouvrage comprend trois parties : 1° la critique religieuse et l'impiété, des origines à Socrate (Les théogonies, les premiers philosophes et la religion populaire, les historiens et la critique des traditions sacrées, la critique chez les poètes, les philosophes sophistes et impies à la fin du ve siècle, les procès d'impiété); 2° la religion et les philosophes, à partir de Socrate (Socrate Platon et les Académiciens, Aristote et Épicure, les Stoïciens et l'exégèse stoïcienne, les Pythagoriciens); 3° l'Evhémérisme et Plutarque (l'évhémérisme et l'interprétation historique, ses idées religieuses et son interprétation des traditions sacrées).

L'auteur de la *Théogonie*, par la légende des trois règnes successifs d'Ouranos, de Cronos, de Zeus, par la fable de la Titanomachie, celle de Typhœus, fait pénétrer dans les esprits une notion qu'Homère ne pouvait pas leur suggérer; celle que le monde n'a pas été toujours, de toute éternité, tel que le voient les yeux des hommes, que la belle harmonie qu'on y admire aujourd'hui a été précédée de plusieurs périodes de troubles, sa paix actuelle, de conflits violents en ces âges reculés où se déchaînait la force brutale, domptée depuis ou comprimée, des puissances mauvaises de la nature. A ces mythes d'origine cosmologique se joignent des mythes d'origine psychologique. Déjà chez Homère, le Sommeil, la Mort, la Discorde sont des divinités. Les divinités abstraites sont multipliées chez le Pseudo-Hésiode. Par exemple, Moros, Kèr, Thanatos (expressions diverses de l'idée de la mort), la Vieillesse, la Misère, la Némésis, la Tromperie, la Raillerie, la Querelle, tous enfants de Nyx; le Travail, l'Oubli, la Faim, les Douleurs, les Combats, les Meurtres, les Batailles, les Massacres, les Disputes, le Mensonge, l'Equivoque, l'Anarchie, le Crime, le Parjure, enfants d'Éris, l'esprit de querelle, qui est né lui-même de Nyx. Les abstractions qui se rattachent à la conception de la souveraineté de Jupiter dénotent un esprit préoccupé de l'idée des perfections divines : Metis, la première de ses épouses, est la Sagesse personnifiée qu'il enferme « dans ses entrailles », qu'il s'assimile. La seconde, c'est Thémis, la Loi d'ordre, de justice et de paix, qui sera désormais inséparable de lui, dont il a comme enfants les Heures, Eunomie, Dikè, Eiréné, les Moirai, les Déesses de la Destinée auxquelles il délègue une part de son autorité sur l'humanité, fileuses dévidant le fil de la vie (Clotho), images des lots du sort (Lachésis) et de son immutabilité (Atropos). Enfin deux géants, Kratos et Biè, la Puissance et la Force, qui assistent Jupiter sur l'Olympe, montrent aussi que le poète a voulu se rendre compte du caractère et des attributions du plus grand des Dieux. A noter encore, dans la *Théogonie*, le riche développement de la généalogie des dieux de la mer, enfants nouveaux de Pontos et de Gœa, Kèto, Eurybiè, Thaumas, qui, avec Electra,

engendrera Iris et les Harpyes — les 50 Néréides, dont les noms supposent une analyse des caractères de la mer (douce) et de ses rapports avec l'humanité; les étymologies qu'il essaie le premier de donner des noms divins, Titans, Aphrodite, Pégase, les Heures.

Avec Phérécydès de Syros apparaît la trinité Zeus, Chronos, Chthonié : Zeus qui est de tout temps et a tout créé, Chronos, principe du temps dont on ne peut concevoir le commencement et qui est la condition de l'être, Chthonié, la matière terrestre, concue, elle aussi, comme éternelle. Zeus, métamorphosé en Eros, s'unit à la terre et produit tous les êtres. Ophioneus, le monstre serpent, et ses enfants, les Ophionides, provoquent les dieux dont le chef Chronos assure la victoire des puissances bienfaisantes et régulières sur les forces funestes et monstrueuses [1]. Dans l'Orphisme, pour lequel M. Decharme se rapporte aux rapsodies qu'il dépouille des commentaires néo-platoniciens, il retrouve une trinité analogue à la précédente — Chronos, Æther et Chaos : — Chronos fabriquant, au sein de l'éther divin, l'œuf d'argent d'où sortira le Dieu, — Protogonos, Phaéthon, Phanès, Eros — qui sèmera et propagera la vie. Ce qui lui appartient en propre, c'est la conception de l'inflexibilité des lois qui dominent la nature et les êtres vivants, *Adrastéia*, celle qu'on ne peut fuir, l'inévitable, inséparable de Chronos, le Temps immortel et nourrice de Zeus.

Avec les premiers philosophes se produit un progrès nouveau dans la constitution des doctrines théologiques. Thalès dit que le monde est plein de dieux, mais il fait de l'eau le principe et la fin des choses, explique par l'eau pénétrant dans les cavités du sol les tremblements de terre, mesure le soleil et la lune, prédit une éclipse. Anaximandre fait sortir le monde de l'ἄπειρον, sans que la divinité y soit pour rien. Ceux qu'il nomme des Dieux, mondes illimités ou astres nés pour mourir, ressemblent peu aux dieux populaires. Du soleil « personnage divin », il fait un cercle de feu 28 fois plus grand que la terre, de la lune, la sœur du Dieu, un cercle de feu 19 fois plus grand que la terre. Dans le tonnerre, il voit un souffle du vent qui, emprisonné dans la nuée épaisse, la déchire avec fracas; dans la pluie, des vapeurs qui se forment au-dessous du soleil. Comme Anaximandre, Anaximène subordonne la divinité à la matière, sans pour cela manquer au respect et à la pratique des cultes traditionnels.

Au contraire, Xénophane entre en lutte avec les croyances vulgaires. Il attaque ceux qui ont prêté aux dieux des figures humaines, ceux qui leur ont attribué même tout ce qui est honteux et blâmable chez les hommes, d'une façon générale, les fictions des poètes, le caractère déraisonnable de certaines cérémonies religieuses. Son « seul Dieu très grand parmi les Dieux et parmi les hommes » rappelle le Dieu

1. Cette partie de l'œuvre de Phérécydès, comme la partie correspondante de la *Théogonie*, trouverait peut-être son explication actuelle dans les fouilles opérées à Pikermi par M. Gaudry.

μέγιστος, θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος d'Homère, Zeus père des dieux et des hommes. Mais il ne ressemble aux mortels, ni quant au corps, ni quant à la pensée. Tout entier il voit, tout entier il pense, tout entier il entend — faisant encore songer à Homère, dont le Zeus, aux vastes regards, voit tout, pénètre tout, a des pensées immortelles, est souverainement intelligent et sage. L'absence d'effort caractérise l'action des dieux homériques, surtout de Zeus; ils se déplacent toutefois pour agir. Mais le Dieu de Xénophane, loin de toute peine, gouverne tout par sa pensée et par sa volonté, en restant au même point, *sans jamais se mettre en mouvement*. Ce Dieu est donc un « Jupiter élevé à la perfection ». Xénophane qui, selon Aristote, a dit que le Un est la divinité, a-t-il nié pour cela les Dieux divers qui gouvernent les régions particulières? M. Decharme ne le pense pas. « Pour les Grecs, dit-il, comme le prouvent la doctrine orphique et celle des Stoïciens, il n'y a pas eu contradiction entre les conceptions panthéistiques et le polythéisme ». La question ainsi résolue est une des plus intéressantes que puisse soulever l'histoire des doctrines métaphysiques et théologiques chez les Grecs. D'un côté, chez Plotin, en qui s'achèvent et se synthétisent les unes et les autres, on aperçoit nettement la subordination du monde sensible au monde intelligible, celle des principes de contradiction et de causalité, qui régissent le premier, au principe de perfection qui seul rend compte du second. Mais chez ses prédécesseurs, il y a un mélange des deux mondes, un usage continu et indistinct des divers principes, comme une confusion incessante de la science et de la métaphysique ou de la théologie. Peu à peu il se constitue des groupements de connaissances positives qui deviendront notre astronomie, notre physique, notre médecine, notre anatomie et notre physiologie; peu à peu le principe de contradiction devient d'une application constante que l'expérience justifie, dans le seul monde de la réalité ou de la possibilité physique. Il en est de même du principe de causalité. Par contre, le miracle, le mystère ou l'affirmation d'une chose qui paraît contradictoire pour notre raison, prennent de plus en plus leur place, avec le principe de perfection, dans le monde intelligible. Enfin la raison fait elle-même son éducation : elle ordonne des jugements théologiques qu'elle prend pour critérium de la vérité, puis elle accepte pour norme les vérités de sens commun; en dernier lieu seulement, elle admet, comme type de la vérité, ce qui peut être prévu et calculé, ce dont l'expérience révèle ou confirme l'existence. De même, les principes rationnels, principes de contradiction et de causalité, se précisent par la multiplication des cas auxquels ils sont appliqués.

Tout cela se voit assez nettement déjà chez Xénophane et ses contemporains. Ainsi Xénophane ne se borne pas à élaborer l'idée de perfection divine, il rend à la nature ce qu'auparavant on attribuait à Dieu : Iris devient « un nuage de couleur purpurine, rouge et verte », les dioscures des marins, « de petites nuées qui brillent momentané-

ment, en vertu d'un certain mouvement ». Les coquillages de l'intérieur des continents, des montagnes, les empreintes de poissons et de phoques dans les carrières de Syracuse, une empreinte d'anchois à Paros, les traces d'animaux marins à Malte, lui font affirmer qu'il y eut une époque où tout était limon, que les êtres vivants étaient nés de ce limon, où s'était conservée la marque des animaux mêlés à sa masse inconsistante, puis desséchée et durcie.

L'idée d'une loi qui régit tout est affirmée par Parménide, par Héraclite, qui ne voit en Zeus qu'une désignation tout approximative et, en réalité, insuffisante. Avec Empédocle, la théologie négative s'accentue encore. « Il n'est pas donné d'approcher du dieu ; nos yeux ne peuvent l'atteindre, nos mains, le saisir. Il n'a ni la tête qui orne le corps de l'homme, ni des bras qui, pareils à des rameaux, s'élancent du tronc, ni des pieds, ni des genoux agiles. Il est seulement une âme sacrée et infinie, dont la pensée, dans son rapide essor, parcourt tout l'univers. » Mais ce dieu n'est qu'un des dieux multiples de la foi populaire. Avant les dieux traditionnels se placent les quatre éléments primitifs d'où sont nées toutes choses. Les dieux ont une longue existence (δολιχαίωνες) mais ne sont ni éternels, ni immortels.

Les historiens sont soigneusement examinés, au point de vue de la critique des traditions sacrées, par M. Decharme. Il signale, chez Hérodote, l'application du πῶς φυσιν ἔχει, à quelques faits merveilleux et introduit même en histoire une règle de créance toute nouvelle, la vraisemblance (p. 83). Thucydide semble lier l'idée de divinité à celle des lois qui régissent le monde. Les poètes, comme Philœtios, se plaignent que la divinité ne soit pas toujours équitable ou, comme Théognis, mettent le néant au-dessus de l'existence. « L'homme ne doit dire au sujet des dieux que de belles choses », dit Pindare, qui se refuse à attribuer à la divinité des actes qui la ravalent ou qui la déshonorent. Mêmes tendances chez Eschyle. « Rois des rois, dit-il dans les *Suppliantes* et dans *Agamemnon*, dont le trône n'est dominé par aucun trône, bienheureux entre les bienheureux, puissance des puissances qui règne dans toute la durée du temps à la course infatigable ; pensée inaccessible dont ce serait folie que de vouloir sonder les abîmes ; volonté irrésistible qui, par des voies ténébreuses, impénétrables à l'homme, marche à l'exécution infaillible de ses desseins ; cause suprême, auteur de toute action, etc. » Ainsi les Grecs font entrer dans leur religion la moralité qui n'y était pas à l'origine.

Puis l'idée de l'immutabilité inflexible des lois naturelles pénètre partout. Hippocrate l'introduit dans la médecine. Anaxagore fait appel au Νοῦς et dit du grand être qu'il « possède l'intelligence de tout et la force la plus grande, qu'il a tout ordonné comme cela devait être, tout ce qui a été, est maintenant et sera plus tard, et aussi cette révolution qui entraîne les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther ». C'était dépouiller Zeus du plus noble de ses attributs, de

cette Mêtis qu'il s'était assimilée d'après la Théogonie. Démocrite attribue, avant Adalbert Kuhn et Ed. Schwarz, l'origine de la croyance aux Dieux, à la vue des troubles qui se produisent dans les hauteurs célestes, tonnerre, éclairs, foudre, comètes, éclipses de soleil et de lune et qui provoquent la frayeur. Prodicos, au contraire, faisait naître les dieux du spectacle des bienfaits de la nature pour l'homme : de là l'adoration du soleil et de la lune, de toutes les choses utiles, du Nil en Égypte, du pain, du vin, de l'eau, du feu. Critias imaginait un sage décidant les mortels à croire à l'existence des dieux qui entendent tout et voient tout, afin de moraliser les hommes dont les fautes cachées n'étaient pas atteintes par les lois instituées pour faire cesser une existence de désordres et de violences. Des athées, Diagoras de Mélos, Cinésias, Hippon de Samos, eurent de nombreux adeptes. Des accusations furent portées contre Anaxagore, qui dépouillait le soleil et la lune de leur divinité, en faisant de l'un une masse incandescente de fer ou de pierre, de l'autre une terre, contre Aspasie et Phidias, contre Protagoras, contre Socrate, contre la prêtresse Ninos, contre Théoris de Lemnos, contre Phryné, contre Aristote et Théophraste, contre Stilpon, contre Théodoros de Cyrène. Sur toutes ces accusations, leurs causes et leurs résultats, M. Decharme nous renseigne amplement.

II. Nous nous bornons à signaler les pages consacrées à Socrate, à Platon, aux Académiciens, à Aristote et à Épicure, aux Stoïciens et aux Pythagoriciens; à l'idée de la perfection divine, de la moralité humaine, de l'immortalité et des peines réservées aux méchants, des récompenses préparées aux bons, à l'existence d'un dieu suprême et de plusieurs dieux sidéraux dérivés du premier chez Platon; à l'apparition chez Xénocrate d'une théorie de la démonologie que développera Plutarque; aux critiques du stoïcisme par Carnéade; aux attaques d'Aristote contre l'anthropomorphisme, à son interprétation des mythes (p. 241) que l'on retrouve chez Creuzer; à la théologie d'Épicure, en qui M. Decharme ne veut pas voir tout à fait le fondateur d'une religion nouvelle (p. 258) quoiqu'il parle lui-même de sa divinisation par ses disciples (p. 372); à la théologie stoïcienne où l'on trouve un Dieu suprême aux appellations multiples, des dieux secondaires qui sont les astres, d'autres dieux qui, dans l'immensité de la nature, sont les manifestations multiples et diverses de Dieu, etc[1].

Nons nous arrêterons sur les pages où il est question de l'interprétation allégorique et de l'exégèse stoïcienne. Le mot ἀλληγορία est pour la première fois chez Cicéron (*Orat.*, 27), puis chez Plutarque (*De la lecture des poètes*, 4, p. 19, f.). Mais, sous le nom de ὑπόνοια elle existe

1. Pour Épicure, nous renvoyons ceux que ces questions intéresseraient à notre thèse latine, *De Epicuro novae religionis auctore*, Paris, Alcan, et à un article dans la *Revue d'histoire des religions*, XXVII, 1893, p. 315-344, cités par M. Decharme; pour la théologie stoïcienne, à notre édition du livre II du *De Natura Deorum* de Cicéron, Paris, Alcan.

beaucoup plus tôt. Elle naît de l'interprétation du texte d'Homère. Théagène de Rhégium, contemporain de Cambyse, l'emploie pour montrer que tout est beau, noble, et utile moralement dans les poèmes homériques. Dans le nom de chacune des divinités, il croit voir soit un élément de la nature, soit un état de l'âme humaine (p. 274). Le *Banquet* de Xénophon et l'*Ion* de Platon nomment un certain nombre d'interprètes, philosophes ou amateurs de philosophie. Socrate, dans le *Théétète* et le *Phèdre*, nous donne une idée approximative et indirecte de leurs procédés. Pour Métrodore de Lampsaque, les dieux, même les héros de la guerre de Troie, étaient des forces naturelles, leurs actes, des combinaisons d'éléments (p. 283). D'autres, Théagène, Anaxagore ou ses disciples, Socrate et les Cyniques, tentaient, des fables homériques, une interprétation morale; d'autres encore présentaient des dieux une explication psychologique : Athèna est l'intelligence, la réflexion, la sagesse; Zeus, la nécessité des lois naturelles ou l'intelligence de l'humanité (νοῦς βροτῶν). Avant Max Muller, pour qui la mythologie est une maladie du langage, des Grecs font appel à l'étymologie et interprètent, le plus souvent d'une façon arbitraire, les noms divins (p. 293) : le *Cratyle* introduit un nomothète ou législateur qui fixe les noms, en voulant établir des rapports étroits entre ces noms et les personnes qu'ils désignent (p. 298).

Les Stoïciens entreprirent d'expliquer à leur manière, en s'inspirant de leurs prédécesseurs, toute l'histoire mythique des divinités. Dans Homère et dans Hésiode, ils découvraient leurs propres doctrines. Les dieux devinrent surtout des forces naturelles, sans que pour cela les Stoïciens renonçassent tout à fait à l'interprétation morale, à l'étymologie et à l'évhémérisme. Les résultats auxquels ils arrivèrent rappellent, en plus d'un cas, ceux de l'école de Max Muller (p. 314), comme le montre M. Decharme par de nombreux exemples.

III. M. Decharme distingue l'interprétation historique, qui respecte les dieux, de l'évhémérisme qui les supprime, en les considérant comme ayant été jadis des hommes supérieurs, rois, conquérants, philosophes auxquels, après leur mort, l'admiration, la terreur ou la reconnaissance du vulgaire avaient attribué l'immortalité. Léon de Pella, sous le règne d'Alexandre, fut, dans un livre sur les dieux de l'Égypte, le prédécesseur d'Évhémère (p. 272). Évhémère pouvait citer, pour justifier sa théorie, la divinisation d'Épicure, l'adoration d'Alexandre et de ses successeurs, l'anthropomorphisme qui est le fond de la religion hellénique, l'admission des héros dans l'Olympe. Tantôt, pour lui, l'apothéose s'est imposée par le prestige de la force physique unie à l'intelligence, tantôt elle a été volontairement décernée aux grands bienfaiteurs de l'humanité. Mais presque toujours, en ramenant ces événements extraordinaires aux proportions médiocres d'événements humains, il leur enlève toute poésie et toute grandeur, parce qu'il a pour règle le bon sens le plus vulgaire.

D'Évhémère relèvent Nicanor de Cypre, Mnaséas de Patras, Apollo-

dore, même Polybe. Diodore a résumé plusieurs des romans mythologiques de l'école : ceux qui concernent les dieux de la Crète, Dionysos, Cybèle. Au lieu de magnifier la nature et l'homme pour en tirer un monde intelligible, d'où disparaît toute imperfection, on travaille à ramener sur la terre tout ce qui a été considéré comme surnaturel : pour le psychologue, les deux opérations opposées sont également intéressantes.

M. Decharme termine par la religion et les historiens après Thucydide, Strabon, Diodore de Sicile, l'interprétation réaliste des mythes qui se trouve surtout dans le roman du grammairien Palæphatos où elle présente un caractère singulier de vulgarité ou de platitude, et dans Héraclite, l'auteur des *Allégories homériques*, d'où elle passe chez les scholiastes, depuis les Alexandrins jusqu'à Tzetzès; puis par Plutarque dont il expose les idées religieuses, en insistant sur l'interprétation qu'il fournit des traditions sacrées, vaines imaginations et inventions creuses (p. 467) ou mythes, images brisées d'une vérité, dont on peut rassembler et rapprocher les morceaux.

A tous ces interprètes, on comparerait utilement Philon, antérieur à Plutarque, chez qui se rencontrent les procédés stoïciens et les procédés hébraïques.

En somme l'ouvrage est précieux par toutes les indications précises et sûres qu'il nous fournit. Il nous permet de suivre, dans ses grandes lignes tout au moins, le travail de l'esprit humain construisant, transformant, détruisant une religion; de voir, comme dans tout ce qui concerne la psychologie des foules, la singulière déformation, par le vulgaire, des idées émises par de grands esprits. Histoire incomplète, à coup sûr, puisqu'elle laisse de nombreuses et irréparables lacunes, mais histoire plus complète que celle que nous offrent les religions des non-civilisés et de bon nombre de peuples anciens, où la chronologie fait défaut pour déterminer la part des diverses époques et des individus différents dans la constitution des doctrines. Sans compter qu'à l'historien des philosophies, elle rend des services analogues à ceux qu'il tire de l'histoire des sciences, entreprise par M. Paul Tannery; elle l'aide à replacer dans leur cadre, sans en exagérer l'importance ou en amoindrir l'influence, les théories métaphysiques qu'il se propose surtout de faire connaître. C'est pour lui une raison de leur être également reconnaissant et de regretter leur disparition prématurée.

François Picavet.

Charles Boutard. — Lamennais, sa vie et ses doctrines. *La Renaissance de l'Ultramontanisme (1782-1828)*, in-12, Perrin; VIII-389 p.

L'auteur de cette intéressante biographie déclare, en un court *Avant-propos*, que l'on y trouvera, non une thèse pour ou contre les idées de Lamennais, non des conclusions arrêtées d'avance, mais

« un récit exact des faits et un exposé aussi consciencieux que possible des doctrines ». Il s'est, dit-il, « considéré comme plus étroitement tenu, en sa qualité d'ecclésiastique, d'être sincère et d'être vrai (p. VII) ». La lecture des vingt-deux chapitres dont se compose le volume nous paraît confirmer le témoignage que M. l'abbé Boutard se rend ainsi à lui-même : il faut reconnaître et louer sans réserves l'esprit d'impartialité dans lequel il les a écrits : on ne saurait parler avec plus d'équité et même de sympathie qu'il ne l'a fait, en cette étude, des qualités morales et de l'évolution intellectuelle, toujours sincère, de celui qui fut successivement l'éloquent apologiste catholique de l'*Essai sur l'indifférence*, le polémiste théocrate de la *Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique*, l'ultramontain libéral de l'*Avenir*, le démocrate des *Paroles d'un croyant*.

Les trois premiers chapitres de l'ouvrage sont consacrés à l'enfance et à la jeunesse de Lamennais. On y voit que Lamennais fut son propre éducateur. « Son génie naissant n'a connu l'autorité d'aucun maître, ni le joug d'aucune école. Ses facultés se sont librement développées dans leur fougue naturelle : elles ont grandi comme un arbuste sauvage dont nulle main ne réprime la sève surabondante; jamais elles n'ont subi de contrainte, ni ne se sont assouplies à une méthode. Une discipline sévère, si on avait réussi à la lui imposer, eût sans doute prévenu les écarts de son impétueuse nature; peut-on assurer qu'elle ne lui eût pas ôté quelque chose de sa puissante originalité (p. 25)? »

M. Boutard montre quelles devaient être les conséquences de cette auto-éducation, quelle influence elle devait avoir sur son intelligence, son caractère et sa vie. « Son étonnante pénétration ira très avant dans le domaine de la pensée, mais elle s'y immobilisera trop souvent avec une inexplicable opiniâtreté. Il aura le regard du génie, mais d'un génie fruste, naïf et rêveur autant que profond, et surtout passionné pour l'absolu. Indocile à tout contrôle externe, son intelligence se montrera impuissante à se contrôler elle-même. Il ne sera pas le maître de sa pensée : c'est elle qui le dominera. N'ayant eu de commerce qu'avec les livres, très peu avec les hommes, il s'attachera d'autant plus à ses idées qu'il ne vivra qu'en elles. Elles le mèneront loin; car sa logique sera inflexible comme son caractère. Personne, moins que lui, ne saura se plier aux circonstances, accepter des tempéraments. A force de respirer en une région purement intellectuelle, le monde réel lui échappera, ou il le comptera pour rien. Ses dons, même les plus excellents, sa sincérité, sa droiture, son rare désintéressement, tout contribuera à lui rendre plus dangereux le contact des hommes et des choses. La seule apparence de la déloyauté, le seul soupçon d'un inavouable calcul suffiront pour le jeter en des colères où il manquera de mesure et de justice, et dont on s'autorisera pour méconnaître ce qui pourtant fut un des traits les plus marqués de sa nature : une exquise bonté de cœur (p. 26). »

Les dix-neuf chapitres suivants nous font connaître la première période de la vie de Lamennais, caractérisée par la renaissance de l'ultramontanisme dans l'Église de France, renaissance dont il fut le premier et principal auteur. Cette période, qui comprend une vingtaine d'années (de 1808 à 1828), s'ouvre par la publication de son premier écrit : *Réflexions sur l'état de l'Église en France et sur sa situation actuelle* (1808). « Il serait facile, dit M. Boutard, de dégager de cette première œuvre au moins le germe de quelques-unes des idées maîtresses en qui s'est comme incarné le génie de Lamennais. On y pressent, par exemple, le champion de l'ultramontanisme et l'apôtre de la liberté. L'indépendance du clergé lui tient déjà si fort à cœur qu'il ne peut s'habituer à l'idée d'un clergé salarié (p. 56). » C'était, à vrai dire, de la liberté de l'Église, non d'un droit commun de liberté, qu'il était alors l'apôtre; mais il devait plus tard se rendre compte qu'il était difficile, après la Révolution française, de défendre avec succès la liberté de l'Église sans la lier à la liberté générale.

Aux *Réflexions sur l'état de l'Église* succéda une œuvre d'érudition en trois volumes : *La Tradition de l'Église sur l'institution des évêques* (1814), que Lamennais écrivit en collaboration avec son frère, et où, développant la thèse ultramontaine, il revendiquait pour le pape, non seulement le droit de juridiction sur toute l'Église, mais encore le privilège de l'infaillibilité personnelle. Ce fut « le début de la dure campagne qu'il devait soutenir presque seul contre le gallicanisme, qui lui valut des inimitiés irréconciliables, mais qui prépara le triomphe définitif des doctrines romaines au Concile du Vatican (p. 92) ». M. Boutard remarque qu'en ce livre, l'ultramontanisme de Lamennais, « très affirmatif sur la suprématie du pouvoir pontifical dans l'ordre spirituel, l'est beaucoup moins quand il s'agit de déterminer l'étendue de ce même pouvoir dans l'ordre temporal », qu'il se montre indécis encore et penche « à restreindre l'autorité du pape dans les choses politiques, plutôt qu'à l'exagérer (p. 94) ».

De 1817 à 1826, on vit paraître successivement les importants ouvrages qui fondèrent la réputation de Lamennais : le premier volume de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817); le deuxième volume de l'*Essai* (1819); *La Défense de l'Essai* (1821); le troisième et le quatrième volume de l'*Essai* (1823); *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826). Les chapitres consacrés par M. Boutard à l'examen de ces ouvrages, notamment les chapitres x (*Premier volume de l'Essai*), XIII (*Deuxième volume de l'Essai*) et XIV (*Défense de l'Essai*) renferment des appréciations à notre sens très judicieuses. Il tient, avec raison, que l'*Essai sur l'indifférence*, pris dans son ensemble, est moins un ouvrage de controverse religieuse que de défense sociale. « Il ne faut pas, dit-il, envisager l'*Essai* comme l'œuvre d'un théologien, encore moins d'un métaphysicien; mais comme l'œuvre d'un moraliste, ou mieux encore, d'un sociologue chrétien (p. 136). Voilà, selon nous,

qui fait bien comprendre la pensée de Lamennais, restée une et permanente, en son fond, sous les variations et les contradictions qu'elle présente. Pour lui, la religion était essentiellement une morale, une morale d'amour et d'union; la morale essentiellement une sociologie, une politique; la sociologie essentiellement une doctrine d'autorité. Il était naturel qu'il conçût cette autorité comme opposée à toute espèce d'individualisme, et donc comme universelle; naturel qu"il reconnût cette autorité dans l'Église qui porte le nom de *catholique*, non dans une secte, dans un parti, dans le gouvernement d'une nation; naturel que le gallicanisme lui parût l'amoindrir, l'atteindre en son principe vital, et qu'il vît dans l'ultramontanisme le postulat même de la vraie religion, de la vraie morale, de la vraie politique.

Nous estimons donc très juste cette remarque de notre auteur, que la publication de l'*Essai sur l'indifférence* fit ranger à tort Lamennais parmi les chefs de l'école monarchiste et catholique. « On ne devait pas tarder bien longtemps, dit-il, à s'apercevoir de cette erreur. Sans doute l'éminent écrivain se rattachait à Joseph de Maistre et au vicomte de Bonald par la communauté des croyances religieuses: mais il avait en politique plus d'indépendance de doctrine, et se souciait médiocrement du sort réservé à la dynastie régnante. Il lui paraissait déjà que la meilleure tactique pour défendre le catholicisme c'était de le séparer nettement des partis politiques. Aussi, vainement chercherait-on dans l'*Essai* une profession de foi en faveur de tel ou tel régime : l'écrivain s'y affirme prêtre catholique, et rien de plus (p. 135). »

L'ultramontanisme de Lamennais est parfaitement original : il ne procède pas, comme nous l'avions cru autrefois [1], de celui de Joseph de Maistre, quoique l'ouvrage où il est développé, poussé à toutes ses conséquences logiques : *De la Religion dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, soit postérieur à ceux de Joseph de Maistre : *l'Église gallicane* et *Le Pape*. Les deux écrivains voient également un rapport nécessaire entre la souveraineté et l'infaillibilité, mais ils n'entendent pas ce rapport de la même manière.

Joseph de Maistre, rappelons-le, fait résulter l'infaillibilité du pape de son autorité suprême dans l'Église; et il fait résulter l'autorité suprême du pape dans l'Église de l'idéal du gouvernement parfait, lequel est, à ses yeux, la monarchie. Le gouvernement de l'Église, comme celui de tout État bien constitué, ne peut être que monarchique; donc le pouvoir du pape dans l'Église doit être souverain, non simplement présidentiel; donc le pape doit être réputé infaillible, comme tout monarque est supposé l'être. En un mot, Joseph de Maistre est ultramontain parce qu'il est monarchiste, parce qu'il n'admet dans l'Église, comme dans l'État, que des assemblées consultatives.

1. Voyez, dans le n° de décembre 1892 de la *Revue philosophique*, l'article consacré au livre de Spuller sur Lamennais.

Selon Lamennais, ce n'est pas parce que la forme de l'Église est monarchique, que le pape doit être considéré comme infaillible; c'est de l'infaillibilité, dont il a reçu de Dieu le privilège, qu'il tire sa souveraineté dans l'Église. Sur son infaillibilité en matière morale et religieuse est fondée la forme monarchique de la société religieuse. Quant à la forme monarchique de la société civile, elle n'a rien de nécessaire, précisément parce que les chefs des États, quels qu'ils soient, ne peuvent se prétendre infaillibles. Seul réellement infaillible, le pape seul possède un réel droit divin de souveraineté. Et sa souveraineté doit logiquement s'étendre à la direction de la société civile, laquelle ne saurait être indépendante, dans ses fins et, par suite, dans ses lois, de la morale et de la religion dont il est l'organe. Le droit divin que l'on attribue aux rois, et d'où est né le gallicanisme, est une fiction contraire à l'esprit catholique. De la souveraineté du pape, seule légitime en son principe, relève tout pouvoir temporel. Le pape est de droit le suzerain de tous les chefs d'États, parce que la morale ne peut être séparée de la religion, et que la politique ne saurait être étrangère à la morale.

Si la doctrine ultramontaine de Lamennais est originale, et si l'on ne peut attribuer à aucun autre penseur catholique du XIX[e] siècle les principes sur lesquels elle s'appuie, on n'en peut dire autant de sa critique de l'indifférence en matière religieuse, ni de sa théorie célèbre de la certitude. M. Boutard aurait dû indiquer le rapport incontestable de filiation qui existe entre les idées maîtresses de Lamennais et celles de Bonald.

Le premier volume de l'*Esai sur l'indifférence* est né des *Réflexions* de Bonald sur la *tolérance des opinions*. Pour Bonald, comme pour Lamennais, rien de plus absurde, de plus misérable que l'indifférence à la vérité morale et religieuse, c'est-à-dire aux conditions mêmes de la vie sociale. Selon Lamennais, cette indifférence présente des degrés divers, qui forment trois systèmes distincts : l'athéisme, le déisme et le protestantisme. Il réfute successivement ces trois systèmes, montrant qu'ils rentrent les uns dans les autres; que le protestant est conduit logiquement au déisme et le déiste à l'athéisme; ou, ce qui revient au même, que la société est impossible sans la croyance au devoir, la croyance au devoir impossible sans la croyance en Dieu, la croyance en Dieu impossible sans la croyance à la révélation chrétienne, la croyance à la révélation chrétienne impossible sans la croyance à une autorité externe, interprète infaillible de cette révélation. Sa logique impérieuse accule protestants, déistes et athées à ce dilemme : ou l'indifférence radicale et absolue, le doute universel, qui est la mort de la société, ou le catholicisme.

Elle s'arrête là dans l'*Essai*. Mais le vrai catholicisme ne pouvait être, aux yeux de Lamennais, que l'ultramontanisme. C'est ce qu'il avait commencé à établir dans son ouvrage sur la *Tradition de l'Église*, et l'objet de celui qui est intitulé : *De la religion dans ses*

rapports avec l'ordre politique et civil, fut d'achever cette démonstration et d'en tirer toutes les conséquences. S'il fallait pour toute croyance morale une autorité externe, il fallait en même temps que les caractères de cette autorité externe répondissent pleinement à son objet. Celle du concile général avait le défaut de n'être pas toujours vivante, toujours active, toujours prête aux interprétations et décisions, de laisser, par la nature des choses, trop de temps au doute sur des vérités nécessaires. Elle remplissait très mal son office d'autorité externe; elle ne pouvait satisfaire que d'une manière très imparfaite le besoin de certitude; absolument insuffisante, elle en appelait une autre qui lui fût extérieure à elle-même; on ne pouvait donc s'arrêter à l'inconséquence gallicane pas plus qu'à l'inconséquence protestante, et le terrible dilemme devait prendre cette forme définitive : ou le doute universel, ou l'infaillibilité du pape.

C'est également dans une doctrine de Bonald qu'il faut voir l'origine de la théorie mennaisienne du sens commun, à laquelle est consacré le deuxième volume de l'*Essai*. Il faut se rappeler que, pendant quelque temps, au commencement du XIXe siècle, le principe bonaldien de la révélation du langage parut à nombre d'esprits distingués une grande et importante découverte qui fondait définitivement la philosophie catholique. Lamennais avait adopté ce principe, et l'on voit aisément comment il en a tiré son critère de la raison générale. Si la parole et l'idée, inséparablement unies, pensait-il, nous viennent nécessairement d'une révélation divine, que la société nous transmet, il faut que les jugements, croyances et certitudes aient la même origine extérieure et sociale. La raison individuelle ne trouve pas en elle-même les vérités nécessaires à la vie morale. Il faut que la société nous les transmette avec et dans les idées-paroles. C'est son office. Mais elle ne pourrait remplir cet office, s'il n'y avait en elle une autorité infaillible qui nous assure la connaissance de ces vérités. Si l'on est obligé d'admettre une révélation primitive de l'existence de Dieu et de la loi morale, il n'y a aucune raison de rejeter les révélations historiques qui ont développé cette première révélation et qui s'y appuient. Ces révélations divines successives n'en font en réalité qu'une seule dont l'Église catholique conserve le dépôt. Son autorité infaillible se trouve ainsi fondée sur celle de la raison générale, d'où la raison individuelle, purement réceptive, tire toute certitude. Et l'autorité infaillible de la raison générale se fonde elle-même sur la nécessité de la révélation primitive.

La révélation primitive est le grand postulat de l'apologétique mennaisienne. Aussi Lamennais s'appliquait-il à l'établir contre la thèse déiste de l'innéité des idées morales et de l'idée de Dieu. Les sectateurs du déisme, lisons-nous au chapitre II de la troisième partie de *l'Essai*, ne comprennent pas que Dieu se soit rapproché de nos sens. Eh! qu'importe qu'ils comprennent ou non un fait que le genre humain tout entier atteste! Leur raison est-elle la règle de la puis-

sance divine? en est-elle la borne? Encore s'ils la consultent sérieusement, cette raison, toute débile qu'elle est, suffira pour dissiper leur répugnance. Qu'y a-t-il, en effet, de si étrange à ce que celui qui a donné des organes à l'âme humaine, et lui a refusé tout autre moyen de communiquer avec les autres âmes, et de connaître qu'elles existent se soit servi de ces mêmes organes pour communiquer avec l'homme, et lui manifester son existence? Je ne parle pas de la possibilité, évidente par elle-même, de ce mode d'action, je parle de sa convenance, de son analogie avec la nature. Fallait-il que son auteur, à l'instant même où il venait d'en établir les lois, les violât dans ses rapports avec notre premier père? Par une suite de ces lois, nous ne pouvons trouver la certitude en nous-mêmes; sa base nécessaire est l'autorité. La plus importante des vérités, l'existence de Dieu, devait donc reposer sur un témoignage d'une autorité infinie. Et n'était-il pas, d'ailleurs, éminemment convenable qu'ayant reçu du Créateur toutes nos facultés, toutes nos facultés concourussent à nous conduire à lui, et à nous convaincre de son être? Qu'y a-t-il là qui blesse la raison? et en quoi l'action de Dieu sur notre œil et sur notre oreille serait-elle plus surprenante que son action sur le cerveau, à laquelle veulent le réduire les déistes? »

Lamennais devait plus tard abandonner le principe bonaldien de la révélation primitive, externe et sensible, pour s'en tenir à ce point de vue déiste de l'innéité, de la révélation purement intérieure, contre lequel il s'était élevé avec tant de force. Nous rappellerons qu'il a réfuté lui-même, en 1841, en quelques pages remarquables de ses *Discussions critiques*, la thèse fondamentale du deuxième volume de *l'Essai*.

On peut regretter que M. Boutard n'ait pas cru devoir signaler cette réfutation.

Il ne faut pas s'étonner que la théorie du sens commun, critère de certitude, ait été repoussée également par les philosophes et par les théologiens. Ce qui est étonnant, c'est que l'éloquent apologiste ait attendu le jugement de Rome pour comprendre l'impossibilité de faire vivre ensemble, et en bonne harmonie, les deux autorités externes, les deux infaillibilités, qu'affirmait son système. Il lui a fallu reconnaître que l'Église ne s'accommodait nullement de ce dualisme; et il a fort bien expliqué, dans les *Discussions critiques*, pourquoi elle ne pouvait accepter, comme base de son autorité infaillible, l'infaillible raison générale : « Si la raison de tous est la base de l'Église, son autorité, antécédente à l'autorité de l'Église, lui est supérieure, et l'Église a sur la terre un juge hors d'elle. Car, s'il arrivait que la raison de tous, la raison commune se trouvât sur un point quelconque en opposition avec l'Église, qui l'emporterait? la raison commune? Alors on peut toujours appeler de l'Église à la raison commune. Si c'était l'Église qui dût l'emporter, alors sa base serait renversée par elle-même; car si la raison commune, fondement de la foi à l'autorité

de l'Église, n'est pas infaillible, si elle peut errer, l'autorité de l'Église n'a manifestement rien de certain. »

Les deux autorités infaillibles entre lesquelles Lamennais dut finalement choisir présentent, dans leur manifestation, une différence, on peut dire une opposition frappante qui aurait pu, dès l'origine et à première vue, lui inspirer des doutes sur la cohérence logique de sa philosophie religieuse. L'une, celle de l'Église, doit être concentrée, individualisée, afin de pouvoir toujours répondre à qui l'interroge. L'autre, qui est la base de celle de l'Église, appartient à la raison générale; elle réside dans cet être collectif, le genre humain; et, comme le dit très bien M. Boutard, « le genre humain interrogé ne répond pas toujours, ou il répond bien faiblement (p. 200) ». On ne voit pas comment le *nominalisme* ultramontain, qui exige, pour la conservation et la transmission de la révélation chrétienne, l'infaillibilité positive et bien saisissable d'un individu, peut s'accorder avec le *réalisme* qui caractérise le rôle attribué à la raison générale, à la raison du genre humain, dans la conservation et la transmission de la primitive révélation divine.

F. Pillon.

Paul Gay. — L'amour-propre psychologique en religion. Genève, Atar éd., 124 p. in-8.

Il aurait été très avantageux pour les lecteurs de M. Gay et pour M. Gay lui-même que celui-ci poussât un peu plus avant ses études de grammaire avant de s'engager dans la psychologie. Il aurait appris à écrire sans malmener la syntaxe et sans obscurcir son style par des germanismes inutiles et des néologismes dangereux. La langue française a ce privilège d'obliger les esprits nébuleux à devenir clairs; c'est une sorte de filtre qui retient naturellement les impuretés de la réflexion. Parlons donc français et ne laissons pas le galimatias s'installer chez nous. Il ne fait déjà que trop de ravages.

Cela dit, l'étude de M. Gay retient quand même l'attention et cette pensée confuse et maladroite n'est pas sans vigueur. L'auteur s'est proposé d'étudier ce qu'il appelle « l'amour-propre psychologique ». Il faut entendre par là « le groupe de forces révélant notre psychisme intime et profond ». Quelle en est la relation avec le sentiment religieux? Voilà l'objet des recherches de M. Gay.

Il distingue deux faces de l'amour-propre (?) psychologique. « A son côté passif, nous dit-il en son langage, l'amour-propre est la sensibilité à propos des valeurs que nous engageons dans nos volitions, l'émotion qui suit l'affirmation de ces valeurs ». Je traduis : C'est une sorte de choc en retour sur notre personnalité morale des conséquences de nos jugements ou de nos actes.

Par sa face active, il est « l'effort à nous réaliser nous-mêmes dans

des volitions qui soient bien des actes personnels ». Cette tendance « n'est pas l'impulsion à vivre en bon plaisir, mais à pousser le sens de la vie et de l'activité dans un certain sens ; elle n'est pas une tendance à vivre sans unité ni finalisme.... Mais à coordonner d'une certaine façon certaines valeurs plutôt que d'autres... La tendance à être soi-même implique d'être tout ce qu'on peut être, mais non n'importe quoi ou rien du tout ». C'est très exact.

Dans le schéma que l'auteur présente de l'émotion, il semble donner aux phénomènes organiques un rôle limité au seul potentiel inconscient ou subconscient. C'est enfermer le parallélisme psychophysique dans des limites bien étroites. Faut-il redire ici que c'est mal comprendre la théorie paralléliste que de l'écourter de la sorte? Le parallélisme n'a une véritable valeur explicative qu'à condition qu'on l'accepte tout entier et du haut en bas de la double série des faits mentaux et corporels. Alors il devient une hypothèse vraiment féconde, vraiment vivifiante. Mais si l'on n'en prend que des morceaux, il perd toute valeur et tout intérêt. Ce n'est pas, du reste, au seul M. Gay qu'il faut adresser ce reproche de parler du parallélisme sans savoir tout ce qu'il contient.

Cette insuffisance d'information psychologique se révèle en d'autres endroits, M. Gay nous déclare par exemple que « sentiment et idées sont indissociables ». Il ne semble pas se douter que certaines maladies mentales réalisent jusqu'à l'extrême cette dissociation et que, chez l'individu normal, rien n'est plus précaire que les relations du sentiment et de la pensée. On peut poser en fait que jamais leur association n'est complète et indissoluble. Il y a toujours, même chez l'individu le plus sain, une sorte de jeu entre l'état affectif et les systèmes d'images qui l'adaptent aux nécessités de la vie extérieure.

En somme, c'est presque toujours faute d'avoir été ouvertement positiviste que l'auteur s'embarrasse dans ses analyses. L'ancienne psychologie ne le satisfait plus, et il se méfie de la nouvelle. C'est une posture bien fâcheuse.

Cette première partie du travail, malgré ses défauts, est tout de même intéressante. On y sent l'effort d'une intelligence bien douée pour l'analyse psychologique, mais qui ne dispose pas encore des instruments suffisants. La seconde partie du travail est consacrée à la vérification de la théorie par des exemples. « Nous estimons, dit M. Gay, qu'on reconnaît l'existence et la présence de l'amour-propre (?) dans les hommes et leurs œuvres aux signes suivants : 1° Un certain absolu, point d'arrêt (inhibitoire). 2° Une indétermination méthodique et sympathique. 3° Un mode d'adaptation et de relation pédagogique. 4° Une différenciation et individuation des objets. 5° Une périodicité dans le devenir des objets selon les sujets. Traduites en langage clair ces paroles mystérieuses ont un sens intéressant. Elles établissent les rapports que l'auteur entrevoit entre l'amour-propre (?) psychologique et le sentiment religieux. Ces rapports sont vérifiés par des exemples

pris chez Nietzsche, Amiel, Renan et Vinet. Un des meilleurs chapitres est celui où on étudie « le religieux chez Nietzsche ». Entendez par là le « sentiment religieux ». Mais il est impossible à M. Gay de parler comme tout le monde.

Si grand cependant est l'attrait de ce problème du sentiment religieux qu'on lit jusqu'au bout cette seconde partie du livre. Elle ne contient rien de définitif, mais des vues intéressantes, notamment sur Nietzsche.

En somme, malgré ses défauts, ce travail contient plus que des promesses de talent. On y trouve une façon de penser personnelle et un sens psychologique très réel, ce qui est beaucoup plus rare qu'on ne croit. Averti à temps et sans fausse complaisance, M. Gay, qui en est encore, semble-t-il, à la période des débuts, pourra se débarrasser de défauts qui ne sont pas incurables et mieux employer des qualités qui sont bien à lui. Tout vaut mieux que la logorrhée, tout vaut mieux que cette triste facilité à dire agréablement des riens qui sévit plus que jamais sur la philosophie, car ce genre de médiocrité est sans remède, tandis qu'une méthode imparfaite, un vocabulaire plein d'équivoques, un style incorrect et obscur, tout cela peut se réformer quand il y a là-dessous un effort sincère et original de l'esprit.

A. GODFERNAUX.

J. Macbride Sterrett. — THE FREEDOM OF AUTHORITY. ESSAYS IN APOLOGETICS. New-York, Macmillan, 1905.

M. J. M. Sterrett (G. Washington University) est un polémiste vigoureux. Les lecteurs curieux des questions religieuses prendront intérêt aux études dont ce volume se compose. Dans la première, qui a donné son titre au volume, M. Sterrett combat avec force le sophisme individualiste; il démontre que l'individu ne saurait jamais être soustrait à son milieu, à son temps, à son hérédité, que la liberté véritable se trouve au contraire dans la conformité de l'homme aux principes de l'éducation reçue, à la langue qu'on parle autour de lui, aux idées qu'on y professe, à la religion qu'on y pratique. « On est toujours le fils de quelqu'un. » La conception de Spencer, qui érige l'individu contre l'État, marquerait le retour à l'état sauvage. Je suis *moi*, et me sens membre d'une communauté sans cesser d'être moi. On ne peut être un tout, disait Schiller, à moins de faire partie d'un tout. La moralité, c'est la liberté. Paroles justes, à condition que l'on tienne compte des conflits sociaux par le moyen desquels se modifient sans cesse, au cours des âges, les lois, les religions, les cultes.

Deux importants articles concernent l'attitude prise, à l'égard de la religion, par MM. Harnack, Sabatier, Loisy. Très sensées me semblent les objections faites par M. Sterrett à la méthode suivie par les deux auteurs, l'un en Allemagne, l'autre en France. L'école de Ritschl, à laquelle ils appartiennent, adopte le point de vue kantien de l'agnos-

ticisme en religion. Qu'est-ce que le christianisme? Quelle en est l'essence? N'est-il rien qu'on en puisse conserver dans la ruine présente de l'Église et des croyances? Telles sont les questions que se posent Harnack et Sabatier. On sait leurs vues : déposséder le pape en papier, le *paper-pope* des Protestants, c'est-à-dire la Bible, aussi bien que le pape romain; l'essence du christianisme est que la foi sauve, sans la croyance aux dogmes, qui ne sont que des figures. Ces théologiens du « symbolo-fidéisme » rejettent à peu près tout le christianisme historique, et tiennent l'autorité pour incompatible avec la liberté. Mais ils confondent, fait remarquer M. Everrett, l'esprit de leur âge avec l'esprit des âges; ils manquent au principe essentiel de l'histoire en interprétant toutes les formes du christianisme historique comme des corruptions plutôt que comme des développements. Ce qu'ils appellent l' « essence du christianisme », la « religion de l'esprit », est aussi inconciliable que toute autre forme d'orthodoxie avec la « métaphysique » de la science moderne. Il n'a jamais existé une forme du Christianisme telle qu'ils l'imaginent. Le vrai christianisme, celui auquel les historiens ont affaire, est le christianisme vécu. Il faut le prendre tel quel, et ne pas lui substituer une création imaginaire. Il n'est pas licite, d'autre part, de substituer à la notion de développement celle de dégénération, en s'en rapportant à ce type arbitraire.

Ce « cri d'écrevisse », poursuit l'auteur, ce « crab-cry » dont on nous fatigue les oreilles, *Retour à Kant*, ou à tel autre, est un cri de malade et de pessimiste. Retourner à quoi que ce soit est impossible. Le « retour à Jésus », au Jésus mort et enterré depuis des siècles, signifie une négation de la culture chrétienne des âges postérieurs. Nous ne connaissons d'autre Christ que celui du christianisme; le choix ne peut être qu'entre l'interprétation subjective de l'individu et l'interprétation objective de l'Église vivante.

Autre chose est d'estimer la valeur de chaque état du développement, du point de vue philosophique. Il nous faut, en somme, ou vivre simplement la vie chrétienne, en nous abstenant de tout essai de justification intellectuelle, ou bien dépasser l'agnosticisme qui rend impossible une telle justification. Harnack et Sabatier ne font ni l'un ni l'autre. Quant à Loisy, contrairement à Harnack, il ne sépare pas le Christianisme de l'Église historique, et il maintient contre Sabatier qu'il n'y a jamais eu de religion de l'esprit sans religion d'autorité; mais il se rattache à eux par d'autres traits. Ici une confession de M. Sterrett lui-même : non conformiste par tempérament, il est devenu et reste un fidèle membre de son église pour des motifs de pure raison. Selon lui, si le Protestantisme cessait d'être une religion d'autorité, comme le voudraient Harnack et Sabatier, alors l'avenir du Christianisme ne serait pas avec le Protestantisme. Il souhaite que Catholiques et Protestants se reconnaissent alliés dans la défense du droit inaliénable de l'homme à l'éducation religieuse.

Suivent des études sur la *méthode historique* (un morceau des plus considérables, où l'auteur restitue l'idée de *fin* dans l'évolution), sur les *impedimenta ecclésiastiques*, sur la *morale de la conformité à la croyance*, sur le *fondement de la certitude dans la religion*, sur le *dernier fondement de l'autorité*.

L. ARRÉAT.

II. — Psychologie.

A. Binet. — L'AME ET LE CORPS. Paris, E. Flammarion, 1905, in-12.

Les modes changent. Il fut un temps où les savants spéciaux se faisaient un point d'honneur d'ignorer la métaphysique, de la tenir à l'écart; aujourd'hui ils entrent en coquetterie avec elle; ils ne la chassent plus de leur domaine et ils envahissent le sien. M. Binet obéit à la loi d'actualité. Dans un livre, qu'il intitule « l'Ame et le Corps », il semble vouloir donner une conclusion philosophique à ses études psychologiques; en réalité, il aborde surtout, et discute librement, à sa manière, divers problèmes et théories métaphysiques, que le psychologue rencontre, comme autant d'obstacles, peut-être inévitables, dressés sur son chemin. Son étude comprend deux parties, d'ampleur et d'importance inégales : l'une, critique, l'autre, dogmatique.

Il pose d'emblée, comme valable, la distinction du physique et du moral; il ne la met pas en question, il ne vise qu'à la confirmer et à l'établir. Ce n'est pas qu'il juge légitimement formés, il tient au contraire pour suspects, et entachés de verbalisme, les concepts d'esprit et de matière, et récuse l'argument dualiste, tiré d'une incompatibilité de nature entre le mouvement et la pensée. Mais, faisant « l'inventaire » des phénomènes de pensée et de matière, il croit pouvoir établir leur opposition radicale.

I. *Définition de la matière.* — Il n'a pas de peine à montrer que nous ne connaissons le monde extérieur que par nos sensations. Or, si nos sensations procèdent d'une réalité extérieure, elles ne traduisent pas directement et fidèlement cette réalité; elles sont la modification engendrée dans notre substance nerveuse par une force inconnue, que nous appelons matière, et « ne ressemblent pas nécessairement, par leur nature, à la nature de cette force ». Notre système nerveux, par lequel nous entrons en communication avec le monde extérieur, est comme un mur qui s'élève entre ce monde et nous; nous sommes condamnés à ignorer ce qui se passe de l'autre côté du mur. « Les sensations, considérées dans leurs rapports réciproques, constituent *pour nous* la réalité, toute la réalité, et le seul objet de la connaissance humaine. » Existe-t-il donc une autre réalité, une réalité *en soi*? Oui : la *matière*, « cause inconnue de nos sensations, excitant inaccessible de nos organes des sens ».

Mais, si M. Binet ne doute pas de l'existence de la matière, et ne permet pas qu'on en doute, il ne s'enquiert pas, et trouve mauvais qu'on s'enquière, de sa nature. Il est fixé d'avance sur le résultat dernier des spéculations qui porteraient sur l'essence des choses. Puisque la matière ne peut être connue que par les sensations; elle ne peut non plus être définie qu'en fonction de sensations; on peut bien, pour exprimer les propriétés de la matière, substituer un système de sensations, c'est-à-dire de notations, à un autre; on peut bien, par exemple, exprimer un son, ou tout autre phénomène physique, en fonction de mouvement, c'est-à-dire de sensations musculaires; mais on ne pénètre pas plus avant dans la nature des choses en définissant le son une vibration de l'air qu'en l'appelant un son, ou en se contentant d'en juger par l'oreille. Plus exactement, nous ne pénétrons jamais la nature des choses, par là même que nous ne dépassons jamais la sensation. Toute connaissance est symbolique, et la diversité des doctrines n'est que celle de la diversité des symboles, c'est-à-dire des systèmes de sensations, prises pour notations de la réalité. Le relativisme de M. Binet se résume dans les thèses suivantes : *a.* Les objets ne sont que des agrégats de sensations. *b.* Tous les sens ont la même valeur comme moyens de connaître. *c.* Il est arbitraire d'attribuer à tel sens l'hégémonie sur les autres.

Prise du point de vue logique, cette théorie serait trop absolue : tel système de représentations (le mécanisme par exemple) vaut mieux que tel autre, comme plus riche, plus complexe, plus systématique ou mieux ordonné. Mais du point de vue métaphysique, toutes les théories se valent; elles sont également en deçà de la réalité absolue.

II. *Définition de l'esprit.* — L'analyse de l'esprit conduit aux mêmes conclusions. L'esprit se définit par son contenu ou ses états : sensations, idées, désirs, émotions. Tout état de l'esprit renferme deux éléments : un *objet* perçu et *l'acte de le percevoir.*

Ainsi la sensation est à la fois *physique* et *mentale* : elle est physique, en tant qu'elle est une impression, indépendante de nous et qui s'impose à nous; elle est mentale, en tant qu'elle est la connaissance de cette impression. M. Binet ne conçoit pas une sensation, qui serait un pur état de conscience, au lieu d'être la « conscience d'un état ». Il est dualiste, à la façon du réalisme vulgaire, par incapacité de comprendre la conscience, sinon sans un sujet conscient, du moins sans un *datum* ou un objet de conscience.

L'image a tous les caractères de la sensation. Elle comprend donc aussi un *objet* et une *connaissance*. On la dit *subjective*, parce qu'elle est irréelle. Mais d'abord elle n'est pas nécessairement irréelle; elle ne l'est qu'autant qu'elle contredit la sensation. Or elle s'accorde quelquefois avec elle; elle s'ajoute aussi et s'unit à elle, dans la perception; enfin elle de même nature qu'elle, puisqu'elle en dérive. « Phénomènes physiques », comme les sensations, « les images sont toujours réelles; ce qui leur manque parfois », c'est d'être *vraies*,

c'est-à-dire de s'accorder « avec l'ensemble de notre savoir ». Elles ont toujours et nécessairement un *objet*, mais cet objet ne cadre pas toujours avec le reste de nos perceptions et conceptions. En résumé. leur subjectivité est donc apparente, et toute relative. Il en est de même des émotions. Nous ne les objectivons pas, sauf les plaisirs et les douleurs physiques; nous ne les détachons pas non plus de notre moi, ou nous ne les aliénons pas; mais elles ne laissent pas d'avoir une réalité en dehors de notre conscience; elles sont liées à des mouvements organiques, et on a récemment soutenu qu'elles sont la *perception* de ces mouvements, thèse séduisante, dit M. Binet, et qui « semble faite exprès pour nous, qui cherchons à résoudre tous les états » de conscience en états intellectuels, et « tous les états intellectuels en impressions physiques, accompagnées de conscience ».

Du même point de vue dualiste ou réaliste, M. Binet examine les théories de la conscience. En premier lieu, il repousse celle d'après laquelle la conscience serait une relation entre le *sujet* et l'*objet*, entre le *sentiens* et le *sensum*, ou plus exactement le sentiment d'une telle relation. La conscience est, dit-il, l'*acte même de conscience*, sans plus; elle n'explique pas la *notion du sujet conscient*. Cette notion, c'est la réflexion qui la construit et qui l'introduit après coup dans les états de conscience, lesquels acquièrent ainsi une dualité factice : on rapporte ces états à un *sujet*, conçu tantôt comme l'organe sensoriel, tantôt comme la personnalité physique, extérieure, sociale, tantôt comme l'âme spirituelle; on pose le moi comme un témoin qui assisterait du dehors aux phénomènes psychiques. L'imagination s'abuse ainsi elle-même, est dupe d'un fantôme qu'elle a créé — Je m'étonne que M. Binet s'arrête en si beau chemin, et ne soupçonne pas l'imagination d'avoir construit l'idée de l'*objet* aussi bien que celle du *sujet*, l'idée du *sensum* aussi bien que celle du *sentiens*. Mais il lui fallait, semble-t-il, à tout prix un dualisme, et il a choisi, ou subi, le plus répandu, le plus vulgaire, d'aucuns diraient : le moins philosophique.

Pour définir correctement la conscience, nous dirons qu'elle est la perception d'une relation, non entre le *sujet* et l'*objet*, mais entre des états successifs et divers. Il faut alors chercher quelle est la nature de cette relation, si elle réside dans les choses perçues ou si elle est l'œuvre de l'esprit. Comme on peut s'y attendre, M. Binet rejette la seconde hypothèse (théorie kantienne des catégories). La conscience ne crée ni objets ni relations. Elle est un *miroir*, non un *foyer*; elle reflète les choses comme elles sont, elle en reproduit les lois.

A fortiori elle n'est pas toute la réalité, la seule réalité. La thèse idéaliste : *Esse est percipi*, est inconcevable et fausse : elle ne tend à rien moins qu'à réduire l'être à l'instantané, à l'actuellement perçu, car c'est ne rien dire que de parler, comme d'une réalité, d'une simple possibilité de perception. En réalité, l'être existe ou peut exister à part de la conscience : il y a ou il peut y avoir de l'inconscient, c'est-à-dire du

physique et du physiologique pur. « Le concept de conscience ne peut fournir aucun lien (substance? *vehiculum substantiale*?), aucun état mental, qui demeure, quand la conscience ne se réalise pas; si le lien existe, il est dans la permanence des objets matériels, dans la permanence de l'organisme nerveux, qui permet le retour d'états analogues de la matière. »

Passons de l'esprit à la science de l'esprit. M. Binet critique les définitions courantes de la psychologie, et ne laisse subsister que celles qui s'accordent avec son réalisme. Ainsi la psychologie ne serait ni la science de l'*âme*, ni la science *introspective* ou science des faits internes, accessibles à nous seuls ou incommunicables, ni la science *certaine* par excellence, en tant qu'elle s'appuie sur la conscience, censée infaillible, etc., mais la science étudiant, du point de vue subjectif, les faits que la physique étudie du point de vue objectif, établissant des lois distinctes des lois physiques, et dont le caractère propre est d'être *téléologiques*. La psychologie est, en résumé, « une science de matière, la science d'une portion de matière, qui a la propriété de préadaptation », définition « paradoxale », avoue l'auteur, et qui n'est peut-être pas non plus bien précise et bien claire, mais qui du moins accuse nettement la tendance réaliste, substantialiste, pour ne pas dire matérialiste, de M. Binet.

III. *Union de l'âme et du corps.* — L'âme et le corps étant définis, il reste à expliquer leur union. Cette union est un fait. Mais quelle est la nature de ce fait? Quand certaines conditions organiques sont réalisées, la conscience apparaît. Y a-t-il entre la conscience et ces conditions rapport de cause à effet, ou coïncidence pure et simple?

La seconde hypothèse paraît peu admissible. M. Binet rejette le « dualisme psychophysique » de Flournoy, reposant sur ce prétendu « axiome d'hétérogénéité : Le corps et l'esprit, la conscience et le mouvement, le fait psychologique et le fait physiologique, tout en étant simultanés, sont hétérogènes, disparates, irréductibles, obstinément deux ». En réalité, l'esprit ne peut être ainsi posé à part du corps, la pensée à part des phénomènes physiques ou physiologiques, par la raison que la pensée ne se suffit pas à elle-même, qu'elle suppose un objet, et que cet objet ne peut être que matériel. Il faut à la pensée un objet, non pour la symétrie, pour lui faire pendant, mais pour la produire.

Ceci réfute le spiritualisme, c'est-à-dire l'hypothèse d'une âme distincte du corps, libre, immortelle, hypothèse qui paraît répondre à des aspirations morales, à l'horreur de la mort, mais qui ne se justifie pas en soi, et d'ailleurs rendrait inexplicable l'union de l'âme et du corps.

Ceci réfute à plus forte raison l'idéalisme, d'après lequel rien n'existe en dehors de la perception, et tout ce qu'on perçoit est psychique (panpsychisme).

Le matérialisme, d'autre part, ne se défend pas mieux. Il consiste à ne tenir pour réel que ce qui se voit et ce qui se touche; il repose sur ce

principe, que l'âme serait au corps ce que la fonction est à l'organe. Il prétend donc donner une genèse de la conscience, et présente celle-ci comme un effet de l'action nerveuse, méconnaissant ainsi son originalité, sa nature propre. Veut-on éviter ce passage scabreux de l'action nerveuse à la conscience, veut-on se garder de l'hérésie métaphysique et rester sur le terrain scientifique, on se contentera alors de relever la correspondance constante de la pensée et du mécanisme cérébral : c'est le *parallélisme*, matérialisme honteux, qui ne s'avoue pas, mais qui n'est pas, pris en soi, moins attaquable. En effet, outre que la correspondance de la pensée et du mouvement cérébral est mystérieuse, étrange, on retrouve dans ce système tous les inconvénients du matérialisme : la pensée paraît une superfluité, un luxe; ou bien elle est censée se suffire et n'avoir pas besoin d'objet.

A quelles conclusions sommes-nous donc conduits? A celle-ci d'abord, que les manifestations de la conscience sont déterminées par le cerveau, mais que la conscience ignore les phénomènes cérébraux qui l'accompagnent. Elle les ignore, par la raison philosophique qu'il n'y a pratiquement aucun intérêt à les connaître, et par la raison psychologique que l'habitude émousse la sensibilité cérébrale. Quant à la doctrine proprement philosophique de M. Binet, elle nous a paru un réalisme assez simple, lequel a tout juste la valeur d'une opinion individuelle. M. Binet, dans sa construction métaphysique, aussi bien que dans sa critique rapide et sommaire des doctrines philosophiques, ne représente que lui-même, que sa forme et ses habitudes d'esprit; la psychologie scientifique, dans laquelle il a fait ses preuves, n'est point liée, comme on pourrait croire, à l'adoption de son point de vue. Ses affinités philosophiques sont d'ailleurs malaisées à établir, à déterminer; se fondant sur des analogies assez vagues, il déclare se rattacher à Aristote et à M. Bergson; il est aussi, et se dit à l'occasion, de l'école du sens commun, la première en date des écoles philosophiques. Cela fait un système peu cohérent. L'intérêt de ce livre, écrit par un psychologue, est dans la diversité des problèmes philosophiques qu'il soulève plutôt que dans les conclusions qu'il apporte.

L. Dugas.

Fr. Paulhan. — Les mensonges du caractère. 1 vol. in-8° de 276 pp. Paris, F. Alcan, 1905.

Nous ne sommes jamais, avec nous-mêmes non plus qu'avec les autres, ni tout à fait sincères ni tout à fait faux. L'homme a souvent intérêt à ce que son caractère véritable n'apparaisse pas; volontairement ou instinctivement il simule alors des qualités ou des défauts qu'il ne possède pas, ou du moins qu'il ne possède qu'à un faible degré; il en arrive à croire, dans une certaine mesure, qu'il est tel qu'il se montre, et même à être, jusqu'à un certain point, ce qu'il feint d'être.

Parmi ces simulations il en est de passagères, d'accidentelles; d'autres sont prolongées, durables. C'est de ces dernières, qui sont de véritables *mensonges du caractère*, que s'occupe surtout M. Paulhan. Elles se présentent sous deux formes principales, l'une plutôt négative, qui consiste à cacher une tendance qu'il pourrait être dangereux de manifester, l'autre plutôt positive, qui consiste en une contrefaçon active d'une tendance qui n'existe pas ou qui n'existe guère mais qu'on a intérêt à paraître posséder. M. Paulhan, dans les deux premières parties de son ouvrage, étudie les deux manifestations les plus régulières et les plus générales de la dissimulation et de la simulation : la fausse impassibilité et la fausse sensibilité; une troisième partie est consacrée à l'examen d'un certain nombre de simulations plus spéciales : franchise, naïveté, candeur, méfiance, orgueil ou modestie, courage ou lâcheté, timidité, bonté, méchanceté, imprévoyance et prévoyance; enfin dans une dernière partie sont exposées des vues synthétiques sur le mécanisme général de la simulation, sur son universalité et sa nécessité à la fois psychologiques et sociales.

Je n'ai pas l'intention d'essayer ici un impossible résumé des ingénieuses et subtiles analyses dont se compose cet intéressant ouvrage. Avant d'être réunies en volume, elles ont paru dans la *Revue*, et les lecteurs ne les ont pas oubliées. Je voudrais seulement présenter quelques observations et formuler quelques réserves au sujet de la théorie générale soutenue par M. Paulhan.

La simulation n'est pas, selon lui, un fait curieux, mais en somme relativement rare, exceptionnel, de médiocre importance; elle est « une chose essentielle, générale et qui symbolise exactement la nature et le sens de la vie individuelle et de la vie sociale » (p. 241). Elle résulte du jeu des grandes lois psychologiques de l'inhibition et de l'association systématiques. Son mécanisme général peut s'exprimer en cette brève formule : « elle a pour point de départ une discordance, qu'elle aggrave pour y remédier » (p. 254). — Nous voulons cacher ce que nous sommes, ou paraître ce que nous ne sommes pas, parce qu'il nous serait désagréable ou nuisible de montrer notre véritable nature : voilà la discordance initiale qui va nous amener à inhiber certaines tendances ou à en feindre d'autres, à mettre en relief certains côtés de notre caractère en opposition avec d'autres plus importants. Mais ces idées, ces sentiments, ces habitudes par le moyen desquels nous déguisons des habitudes, des idées, des sentiments plus profonds, en se développant, en s'étendant, en se généralisant, vont, d'une part, accroître, préciser le conflit entre notre nature vraie et notre nature feinte, et, d'autre part, réaliser un équilibre nouveau, favoriser une harmonie plus utile, soit de l'individu avec son milieu, soit de l'individu avec lui-même. Considérons, à titre d'exemple, la fausse impassibilité. Le faux impassible est un homme d'une sensibilité particulièrement délicate et qui, pour échapper aux froissements, s'efforce de masquer ce qu'il ressent, surveille attentive-

ment l'expression des sentiments dont il sait que la manifestation l'exposerait à de perpétuelles blessures. Parfois même il simule des sentiments opposés et, par une feinte ironie, préserve sa vie intérieure des atteintes du dehors. La discordance entre les impressions reçues et les sentiments intimes se trouve ainsi remplacée par une autre, plus complète, plus générale, plus profonde entre l'impressionnabilité naturelle et l'indifférence affectée. Mais, du même coup, l'individu se protège, décourage et prévient les attaques; en outre sa fine sentimentalité peut se développer en sécurité, à l'abri de la fausse impassibilité.

On comprend dès lors l'universalité et la nécessité du mensonge. Sous toutes ses formes, en effet, la vie psychologique suppose conflit, contraste, lutte des tendances, activité indépendante des éléments psychiques, et aussi organisation, systématisation, du moins effort vers l'unification, vers l'harmonie. « Tant qu'il y aura à la fois dans l'homme et dans la société de la discorde et de l'harmonie, une tendance à la systématisation et des obstacles à cette tendance, la simulation paraît devoir s'imposer » (p. 268).

Telle est, en un très bref raccourci, la conception d'ensemble que M. Paulhan a illustrée d'une foule d'exemples curieux et de fines observations. Il semble permis de se demander si, sous les noms de mensonges du caractère, de dissimulation et de simulation, il ne réunit pas, assez arbitrairement en somme, des faits qui, sans doute, ont entre eux quelques analogies, mais n'en restent pas moins bien différents. M. Paulhan appelle mensonge du caractère toute manifestation de notre personnalité qui ne la traduit pas absolument, d'une manière totale et sans équivoque possible. Il semble donc qu'il parte de cette hypothèse implicite que notre caractère *devrait* psychologiquement et moralement être parfaitement unifié, parfaitement simple, parfaitement immuable, de telle sorte que chacun de nos actes, chaque geste ou chaque parole *devrait* exprimer cette synthèse à la fois dans toute sa complexité et dans son essentielle unité. Et comme il n'en est pas ainsi, comme il n'en peut jamais être ainsi, le mensonge serait partout. Il semble aussi que M. Paulhan conçoive une sorte de *vérité intrinsèque* de nos actes, qui *devraient* porter avec eux une « marque objective certaine » de l'ensemble de tendances qui les produit, de telle sorte que nulle erreur ne fût possible à leur égard. Et cela encore étant impossible, puisque dans nos jugements sur les autres nous mettons toujours quelque chose de nous-même et que nos interprétations sont, par là-même, toujours personnelles et faillibles, il en faudrait conclure à nouveau que le mensonge est universel.

Mais n'est-ce pas là donner au mot mensonge une telle extension qu'il perd vraiment toute signification définie? — Est-ce vraiment simuler ou dissimuler que de ne se montrer, à un moment et sur un point, que tel qu'on est à ce moment et sur ce point? J'aime les

fraises, et je le dis; est-ce là mentir, — sous prétexte que j'aime aussi mes enfants et la psychologie et que je ne l'exprime pas en demandant des fraises? Toute expression partielle de la réalité est-elle une dissimulation? A ce compte, le grondement du tonnerre est un mensonge, puisqu'il n'exprime pas toutes les propriétés de la foudre. — Et de même peut-on vraiment dire que je mens lorsque je témoigne à quelqu'un une sympathie que j'éprouve, sous prétexte que, dans dix ans, je ne l'éprouverai peut-être plus? « Desdémone, écrit M. Paulhan, loin de trahir Othello, lui est passionnément fidèle. Cependant sommes nous bien sûrs (j'ajoute : est-elle absolument certaine elle-même) que sa sympathie pour Cassio ne se transformera jamais et qu'elle ne se lassera pas de son beau nègre? » (p. 248). Je ne crois pas cependant qu'il soit très légitime de parler ici d'une simulation de la fidélité. Ou bien alors il faut dire que la lumière du soleil est un mensonge, puisque aussi bien elle s'éteindra un jour.

Le mensonge ne va pas non plus pouvoir se distinguer de l'erreur, des illusions que nous nous faisons sur nous-mêmes. Et s'il faut reconnaître que *souvent* elles impliquent une certaine complaisance de notre part, du moins j'hésite à accepter sans réserve des formules comme celles-ci : « Il n'y a point d'illusion qui ne soit à quelque degré entachée de mensonge plus ou moins volontaire. « Se tromper » c'est bien réellement user de tromperie envers soi-même » (p. 93).

De même encore les erreurs commises par les autres à notre égard deviennent des mensonges de notre part. « Peut-on qualifier de « simulation » une simple occasion d'erreur? Si les autres se trompent sur nous, faut-il dire que nous les trompons? — Cela paraît excessif. Pourtant entre la simulation et l'occasion offerte d'errer, il est impossible d'établir une distinction bien nette. Toute simulation implique soit la maladresse et la bêtise, soit même une certaine complicité de l'observateur trompé. Quel sera le degré de maladresse ou de complicité requis pour que la faute de l'illusion retombe entière sur l'observateur et que l'observé n'en conserve aucune responsabilité? Il est impossible de le fixer » (p. 243). D'où cette définition : « Simuler, ce ne peut-être autre chose que présenter aux autres des apparences qui peuvent les engager en des idées fausses » (p. 250). Et pourtant je ne puis m'empêcher de penser qu'un chien blanc, que de loin, j'ai pris pour un mouton, n'est pas, au sens ordinaire de mot, un simulateur.

Bien d'autres faits encore sont considérés par M. Paulhan comme se rattachant à la simulation et qui m'en paraissent distincts. La pudeur, par exemple, qui est pour lui une spécialisation de la fausse indifférence, peut assez légitimement être regardée comme l'expression d'une certaine délicatesse de sentiments, d'une certaine réserve très réelles. Affecter une indifférence qu'on n'éprouve pas, n'est pas tout à fait la même chose que refréner ses sentiments. La retenue ne se confond pas avec l'impassibilité simulée. Et l'on peut se demander en quel sens au juste il convient d'interpréter cette formule : « On peut consi-

dérer le vrai indifférent comme une sorte de simulateur possible » (p. 64). Si toute résistance à une impulsion est une dissimulation, toute volition est un mensonge, puisque je me représente comme réel un acte qui ne l'est pas encore, puisqu'en prenant un certain parti, je nie les tendances contraires. « La volonté, écrit M. Paulhan, c'est au fond, et d'un certain point de vue, une illusion réalisée, un mensonge devenant exact » (p. 112). La formule est jolie, certes; mais je n'oserais la prendre au pied de la lettre.

Certes il serait injuste de croire ou de laisser croire que M. Paulhan n'a pas pris soin de démêler, à diverses reprises et très finement, la part de sincérité qu'enveloppe la simulation elle-même. Il va même en ce sens très loin, si loin que, par un autre biais, toute différence entre elles se trouve encore supprimée. Il observe très heureusement, par exemple, que parfois notre personnalité ne saurait se traduire sincèrement et fidèlement parce qu'elle n'est pas encore formée, et qu'elle se trouve ainsi forcée de chercher dans des ébauches, dans des imitations, l'occasion de s'exercer, de s'affirmer, de prendre possession de soi, de se discipliner, pour arriver enfin à recevoir sa forme franche et définitive. Et il conclut : « C'est dire que la simulation est alors ce qu'il peut y avoir de plus sincère et de plus franc » (p. 140).

Pour conclure ces observations critiques déjà trop longues et qui risqueraient de paraître mensongères, en dissimulant tout ce qu'il y a de pénétrant et de vrai dans cet intéressant ouvrage, il me semble qu'à côté de faits constituant véritablement des mensonges du caractère, qu'il était très curieux du noter et qui ne pouvaient l'être mieux que par M. Paulhan, il en est d'autres qui sont d'une nature assez différente et qu'il y aurait eu intérêt à en distinguer. Si tout mensonge implique discordance et harmonie, il n'en résulte pas que partout où il y a discordance il y ait mensonge. Et ce que M. Paulhan nous donne ici, c'est moins peut-être une théorie de l'universel et nécessaire mensonge, qu'une nouvelle et ingénieuse démonstration de la prodigieuse complexité, de l'extrême variabilité de ce composé toujours instable, toujours partiellement incohérent qu'est notre personnalité.

P. MALAPERT.

Dr Castex (G.). — LA DOULEUR PHYSIQUE. *Étude de psychologie expérimentale*. Préface par G. SOREL. — Paris, Jacques, in-8°, 1905, XII-128 p.

M. G. Sorel a bien montré l'intérêt des questions qui se rattachent à l'origine de la douleur : « il est possible de grouper autour de l'histoire naturelle de la douleur sinon tout ce qu'on peut appeler psychologie, du moins les phénomènes que la science a besoin de connaître pour raisonner sur l'éducation et sur les mœurs ». La fuite de la dou-

leur « fournit le moyen de comprendre la plus grande partie de l'activité humaine » surtout si l'on ne veut voir dans le plaisir que [le résultat d'] « un ensemble de ruses capables de nous faire croire que la douleur a été vaincue » (p. VIII).

Pour M. Castex, « la douleur est, en dernière analyse, le côté subjectif de *substrata* sensitifs et moteurs » (p. 117). M. Fr. Franck aurait « victorieusement formulé la critique de la théorie physiologique des émotions » (celle de Lange, W. James, Féré, Sergi); ni la « conception vaso-motrice », ni la « conception cardiaque », qui serait tout autant justifiée (p. 114), ne valent « l'interprétation proposée : celle d'une congestion fonctionnelle localisée, indépendante », du cerveau, grâce aux vaso-dilatateurs corticaux, supposés par les expériences de Jonnesko et Floresko. Sans doute « lorsque la douleur consciente existe, les phénomènes circulatoires généraux ne manquent jamais »; mais, s'ils sont la conséquence de la congestion cérébrale, ils ne sont pas la conséquence de la douleur (p. 115 et 116) : « On peut observer des dissociations très nettes et très remarquables entre les modifications de la tension vasculaire et la sensation douloureuse, si bien qu'elles ne peuvent être ni cause ni conséquence l'une par rapport à l'autre ». La cause de la douleur est dans les offenses extérieures que subissent les « nerfs sensitifs » distincts des « nerfs sensibles » (qui ne « perçoivent pas les impressions douloureuses »); et la douleur est une « fonction hémisphérale, comme le démontre l'anesthésie par le chloroforme, l'éther; la morphine » (p. 22). « Il y a des appareils récepteurs, des fibres conductrices et des centres spécialement affectés aux excitations douloureuses. » M. Castex se borne à indiquer les différents centres proposés (territoire rolandique, thalamus, gyrus fornicatus) sans se prononcer nettement (p. 27-29). Il admet des « douleurs de souvenir », dont la production suppose « l'intégrité fonctionnelle des centres dolorifiques » entrant en jeu sous « l'influence des stimulations psychiques » (p. 67). La comparaison des « hallucinations douloureuses » et des hallucinations représentatives s'impose. En faisant de la douleur une « fonction hémisphérale » on rapproche la douleur physique de la douleur morale; mais en affirmant l'existence de « points de douleur » (organes récepteurs) et de nerfs spéciaux (pour la transmission des excitations au centre dolorifique) on est conduit à opposer les deux sortes de douleur l'une à l'autre comme la sensation au sentiment (p. 3). Le degré de douleur ressentie (toujours localisée à la périphérie, sauf dans le malaise général) dépend d'une forte excitation des nerfs ou d'une fréquente répétition d'excitations faibles (p. 35) et aussi de « l'irritabilité des neurones dolorifiques » (p. 44) qui à l'état normal varie peu, mais à l'état pathologique peut être exaltée ou abolie de façon à modifier considérablement d'une personne à une autre les effets de la même excitation. L'analogie des sensations douloureuses et des autres sensations est complétée par l'observation de phénomènes de « synalgies » et en général de localisation défectueuse (p. 52-55);

par la constatation de « variations du seuil de la douleur selon les régions excitées (p. 73-75), selon la fatigue intellectuelle (p. 80). Enfin, comme la sensation à notre avis, la douleur est pour l'auteur un moyen d'adaptation au milieu, « dont la fonction est, comme l'a dit Sergi, la protection de l'individu et de sa race » (p. 125). La mimique expressive de la douleur qui varie avec l'âge, le sexe et la race (p. 108), devient plus riche à mesure que la douleur a plus de « précision » (p. 125).

Cette étude, riche d'informations et qui aboutit à des conclusions opposées à celles d'un grand nombre de psychologues et de physiologistes, ne peut que susciter de nouvelles recherches sur un aussi intéressant sujet.

G. L. DUPRAT.

III. — Sociologie.

Albion W. Small. — GENERAL SOCIOLOGY. Chicago University Press, et Londres, Fisher Unwin, in-8°, 1905, IX-739 p.

« Le principal objet de cet ouvrage est de mettre en lumière différents éléments qui doivent nécessairement trouver place dans la théorie sociologique achevée, et de constituer une sorte d'index des relations qui existent entre les diverses parties et l'ensemble de la science sociale (p. VI). L'exposé détaillé des théories de Spencer, Schäffle et Ratzenhofer, occupe près de 400 pages, et il est fait de façon à montrer un progrès méthodologique consistant dans le passage de « l'examen des structures sociales, conçues par analogie, à une réelle analyse des processus » (p. IX). Entre l'exposé des théories de Spencer et de Ratzenhofer, celui des idées de Schäffle tend à faire apercevoir le progrès déjà réalisé en passant d'une conception de la société comme « organisation de mécanismes » à une conception de la société comme « organisation du travail » (p. 167).

Le système social a été nettement conçu par Spencer comme un « organisme » dans lequel les individus s'associent, « se disposent (« *arrange themselves* ») en formes permanentes qui s'adaptent aux différents besoins » (p. 153). Cette conception est acceptable en tant que premier moment d'une étude sociologique. Mais il faut en outre voir « les fonctions sociales en fonction ». Si Schäffle a eu le mérite de superposer l'étude des fonctions à celle de la structure, il n'a pas réussi à les classer convenablement et à leur donner leur véritable signification (p. 174). La théorie de Ratzenhofer est une contribution à l'étude des faits sociaux en tant que processus nés des besoins et desseins humains, de l'action et de la réaction des individus sur l'ensemble et de l'ensemble sur chacun des associés (p. 188). Considérée dans son évolution générale la société présente un rythme per-

pétuel de différentiations et de « socialisations »; on passe sans cesse de l'intérêt personnel à l'harmonie sociale des intérêts privés; la lutte, la guerre « consolident les structures sociales », la « culture » (ou « généralisation des moyens » employés pour les fins humaines les plus diverses, p. 345) « affaiblit les liens sociaux, mais tout en favorisant l'individualisme étend la sphère des relations sociales » (p. 193-194). Le conflit des *intérêts* et leur accord, suivis de nouveaux conflits et de nouveaux accords, donnent à l'existence collective sa vitalité, sa fécondité, son aptitude au progrès. « La vie nationale est un conflit qui tend à un maximum de désaccord et à un maximum de coopération, de sociabilité » (p. 245). La civilisation ou « généralisation des fins » a une haute portée morale car elle implique effort pour se rapprocher d'un état social idéal dans lequel chacun serait pour autrui non un moyen, mais une fin, étant « également libre de développer le type de personnalité latent dans sa propre nature et non une sorte d'être limité par l'arbitraire dans sa légitime évolution ». La fonction élémentaire de l'État « en tant que facteur de civilisation est celle d'un pouvoir qui réduirait l'inégalité arbitraire des personnes à une inégalité résultant seulement des diverses aptitudes à participer au processus d'évolution générale » (v. p. 345 sqq.) Le mérite de Ratzenhofer a donc été : 1° de montrer comment les divers *intérêts* humains, de plus en plus complexes et élevés à mesure qu'on passe de l'état sauvage à la barbarie et à la civilisation, sont les principes de l'évolution et de l'organisation sociales; 2° de faire concevoir comment par le seul jeu de ces « forces sociales » qui sont essentiellement des appétitions individuelles (devenant alternativement collectives et particulières) les conflits mènent à une socialisation croissante (p. 339 et 359 sqq.).

Les « intérêts » sont en définitive ce qui fait l'objet de désirs (p. 433). Or les principaux désirs humains ont pour objet : la « santé, la richesse, la sociabilité, le savoir, la beauté, la justice » (p. 444). Ces désirs diffèrent avec les individus; chacun tend à posséder le plus possible des biens correspondants et dont l'importance, l'aptitude à satisfaire les besoins les plus variés, croissent avec la civilisation. « Le processus social tend à accroître la proportion des individus en possession de ces biens acquis collectivement » (p. 445 et 522). Aux fins individuelles se superposent ainsi des fins sociales (p. 537 sqq.) qui correspondent aux désirs individuels combinés. Ces désirs peuvent être appelés avec Ward des « forces sociales » (p. 536). Toute société est le résultat d'une association de forces qui s'adaptent aux exigences du milieu physique et social dans lequel vit le groupe considéré. « Chaque association est ce qu'elle est en vertu d'un bien spirituel commun » (p. 545), d'une « conscience collective » agissant dans toutes les consciences individuelles (p. 547) en même temps que sur les institutions, de telle sorte que le caractère collectif et le caractère individuel soient en perpétuelle réaction l'un par rapport à l'autre.

Dès lors la quantité des personnes associées apparaît nettement comme devant avoir une influence sur les forces sociales. Les groupes restreints sont voués à une prompte dégénérescence (p. 563).

L'adoption des théories de Ratzenhofer et de Lester Ward fait de l'auteur un partisan de la « psychologie sociale ». Cependant la théorie fondamentale de Tarde, qui fait reposer tout processus social tantôt sur l'imitation seule, tantôt sur la répétition et l'opposition, ne lui paraît pas justifiée. « La répétition objective des actes ne prouve pas que leur cause soit dans les phénomènes subjectifs d'imitation » (p. 633). « Le processus social, considéré au point de vue psychologique, est au premier degré, l'effet d'expériences accumulées d'où dérive la connaissance des moyens les mieux adaptés à des fins [communes] » (p. 632). « La véritable explication se trouve dans les lois du jugement humain;... dans une sélection de fins » (p. 635-636). « Le problème de la psychologie sociale est celui de la généralisation des situations dans lesquelles on a à faire un choix et de la généralisation des choix correspondants. » Il faut éviter une explication qui nous ramènerait à une sorte de « mécanisme » et qui nous obligerait à déprécier « l'initiative intellectuelle », le rôle des volontés éclairées et de plus en plus libres (p. 637-639). Ce sont les desseins vraiment dignes de l'être raisonnable et volontaire qu'est l'homme adulte, dont il faut chercher à établir la hiérarchie pour bien apprécier le processus d'évolution sociale; il faut s'efforcer d'établir des rapports de causalité entre les situations sociales et les esprits qui se trouvent dans ces situations (p. 640-647). Parce que les situations sont communes et que les fins et les moyens, les desseins et les appétitions deviennent communs, on peut concevoir des types de toutes sortes, types d'action et de réaction, types de situation, de volition, etc., entre lesquels s'établissent des rapports constants : ce qui rend possible la science sociale.

Un système de sociologie fait concevoir la vie d'une certaine façon, fait juger la conduite selon une certaine « échelle des valeurs ». A chaque pas nouveau fait dans la connaissance des intérêts en conflit ou en harmonie, nous découvrons un nouveau « bien », et il s'ensuit que l'on ne saurait fixer définitivement la conception du bien moral. Être moral, c'est être « en mouvement conformément au degré atteint par le processus social auquel on est rattaché » (p. 672). L'idéal social est l'accroissement incessant d'une juste répartition de biens de toutes sortes entre personnes associées (p. 682). Il faut donc examiner dans chaque ordre de fins collectives quel est le bien désirable au plus haut degré, en tenant compte de l'interdépendance de toutes les catégories. Et cela, il faut le faire pour chaque époque et chaque société donnée, par exemple, en particulier pour l'Amérique du Nord au XXe siècle (p. 713). Ainsi la sociologie aura des conséquences pratiques, elle ne sera plus une science de dilettantes, mais un guide sûr pour les hommes d'action en vue du perfectionnement

humain (p. 718-729). L'auteur justifie par sa conclusion les définitions qu'il avait données de la science sociale au début de son ouvrage et que nous résumerons en ces termes : La sociologie, science née d'un sentiment humanitaire (p. 39), a pour objet l'étude des processus sociaux dans leur ensemble (p. 98), dans leur interdépendance et leurs causes, en vue de conclusions pratiques nécessaires à une conduite rationnelle (p. 35).

Nous n'avons pas pu entrer dans le détail des problèmes variés soulevés notamment par l'examen des multiples fonctions sociales : l'ouvrage est la reproduction d'un cours dans lequel entrent nécessairement bien des enseignements familiers à quiconque s'intéresse aux questions sociologiques. Au lieu de les analyser, il nous a paru préférable de dégager les idées directrices qui font de ce livre une contribution importante à la méthodologie des sciences sociales.

G.-L. Duprat.

Spiridione Bonnano. — Filosofia del diritto penale. 1 vol. 158 p.; Turin, Bocca, 1903.

L'école italienne qui se dit positiviste conclut du déterminisme scientifique à la négation de la responsabilité individuelle du criminel. Elle y substitue la responsabilité de la société qui doit défendre ses membres sains en éliminant les délinquants. Bonnano soumet ces thèses à l'examen des principes de la philosophie positive et conclut qu'elles sont mal fondées. L'école de Turin n'a pas tenu un compte suffisant de l'élaboration profonde que le maître de la philosophie positive en Italie, Robert Ardigò, a fait subir aux doctrines de Comte et de Spencer. L'antithèse de l'*inconnaissable* et du *connaissable* a fait place à celle de l'*indistinct* et du *distinct*. Le fait de conscience reprend ainsi sa dignité. Il devient possible de concevoir une responsabilité relative fondée sur une autonomie relative elle-même. Le positivisme français, héritier inconscient du substantialisme, se représente une force absolument active et une matière absolument passive. Il oppose donc ainsi radicalement la causalité naturelle à la spontanéité. Le phénoménisme d'Ardigò est plus consciemment relativiste. De même que l'activité de la force est toujours passive en quelque mesure, la passivité de la matière est aussi en quelque mesure active. L'hétéronomie absolue des matérialistes n'est qu'une fiction mathématique. Partout il y a autonomie à quelque degré. L'autonomie est relative et susceptible de plus ou de moins. Il y en a plus chez l'être organisé que chez le corps inorganique; il y en a plus chez les animaux que chez l'homme et plus chez l'homme que chez tout animal. Toute formation supérieure est une *distinction* introduite dans ce qu'a d'*indistinct* la formation inférieure qui l'a précédée (p. 68). Avec l'acquisition de caractères nouveaux s'accroît l'autonomie, qui corres-

pond ainsi aux degrés supérieurs de la complexité. Chez l'homme l'autonomie est au plus haut degré, car elle correspond à des attributs qui sont des faits indéniables, l'*arbitre* et la *liberté*. L'*arbitre* est la forme spéciale de l'activité qui a en elle-même sa raison d'être et domine les formes inférieures. La liberté est la possibilité d'un nombre indéfini de variations. L'expression d'*arbitre libre* représente le fait de l'autonomie humaine et est applicable aux autres autonomies naturelles, en tant que celles-ci ont quelque analogie avec elle.

Ainsi est possible une responsabilité relative. L'homme est autonome en ce qu'il peut créer une idéalité sociale et y conformer sa conduite. Il existe une correspondance rigoureuse entre l'aptitude à l'idéalité sociale et les exigences de la vie en société. La responsabilité relative est à la fois morale et sociale, morale parce qu'elle repose sur l'autonomie et la conscience de l'idéalité sociale, sociale parce qu'elle correspond à des sanctions abstraitement conçues et par lesquelles la société réagit contre l'action proprement individuelle. La peine ne doit donc pas être une simple élimination des malfaiteurs. Elle a encore une valeur éducative; elle aide l'homme à dégager en lui les tendances sociales virtuelles qui sont comprimées par l'hétéronomie, c'est-à-dire par la filiation qui le rattache aux phénomènes inférieurs.

Le livre de Spiridione Bonnano a été dédié à Ardigò, qui en a écrit la préface. Nous sommes donc autorisés à penser que la doctrine du maître n'a pas été altérée par le disciple, mais est-ce là une théorie positiviste? Ce terme peut sans doute recevoir bien des sens. Il semble bien toutefois qu'Ardigò répudie la notion positiviste de la loi et qu'au sens propre du mot, il admette des causes. Une théorie de la connaissance plus hardiment critique pourrait seule justifier et la doctrine de l'autonomie relative et la théorie de la responsabilité pénale que Bonnano en déduit. Toutefois, puisque le terme positivisme peut s'appliquer à des doctrines aussi différentes, la précision de la langue philosophique ne gagnerait-elle pas à sa disparition?

GASTON RICHARD.

Dr T. Carreras y Artau. — FILOSOFIA DEL DERECHO EN EL QUIJOTE. *Ensayos de Psicologia colectiva*. Gerona, 1905.

Maints critiques ont cédé à la tentation de transformer le fantaisiste chevalier redresseur de torts en un rêveur d'utopies humanitaires, et d'attribuer à l'auteur de don Quijote des visées de réformateur démocratique (302). Avec raison, M. Carreras réagit contre cette erreur historique. Par ses idées, Cervantès est bien de son temps, c'est par son art qu'il appartient au nôtre ainsi qu'à tous les temps (394). Si l'on prétend notamment découvrir en lui un juriste c'est faire une confusion de l'art et de la science, confusion dans laquelle lui-même

n'est pas tombé. Si son épisode picaresque des galériens fournit aux criminalistes une description exacte des divers types de délinquants (235), la valeur de ce document humain vient précisément de ce que Cervantès n'est pas un romancier à thèse, mais un artiste pur. L'œuvre de Cervantès est une épopée d'un genre particulier où viennent de peindre une époque et un pays ayant leur unité organique. Deux courants d'idées (51) s'y reflètent, pour l'historien du droit, les idées de la masse, et celles des penseurs. En ce siècle d'or de l'Espagne, la pensée scientifique est représentée par des théologiens tels que Vivès, adversaire de la question judiciaire (264), Quevedo opposé au principe de la raison d'État, Mariana, Suarez, Gracian, Rivadeneyra, Vitoria; notons que le raisonnement sur les matières du gouvernement, le droit naturel et social, la question des guerres justes ou injustes est en ce temps-là, réputé affaire de théologien (368). En contraste parfois flagrant avec les faits que précisément elle a pour mission de juger et de corriger (102), notamment dans les questions de l'esclavage, du pouvoir électif (122), la pensée réfléchie de l'époque se sépare aussi de la pensée populaire par sa défense du principe d'une monarchie traditionnelle limitée par les Cortès. La masse pendant ce temps, dans son attachement à la conception du pouvoir paternel procurant le bien des sujets (343), se trouve collaborer avec les gens du roi (palaciegos) à la transformation de la monarchie en un régime centraliste, absolutiste à la Machiavel (191). — D'après la mentalité de l'époque, telle qu'elle ressort du Quijote, le régime paternel (188) de l'État tutélaire comporte la confusion des pouvoirs; le prince est en même temps et surtout justicier (210); il légifère (148). Les dépositaires de l'autorité à tous les degrés sont responsables devant le prince, de qui la responsabilité est morale, de droit intérieur, et en quelque sorte d'outre-tombe (180). L'unité religieuse avec l'intolérance qu'elle implique (130), apparaît unanimement comme la condition de l'unité politique. La pénétration réciproque du droit politique et privé produit l'assimilation de la souveraineté à la propriété, mais la propriété prend du coup un caractère de souveraineté. Cette circonstance contribue à expliquer que « l'Etatolâtrie » chez l'homme du xvie siècle ne soit pas si éloignée de « l'autarquie individuelle » (283) se traduisant par la propension à l'insurrection, à l'anarchie, et par une certaine complaisance des théologiens pour la doctrine du tyrannicide; cela est surtout sensible chez l'Espagnol dont le trait distinctif national est l'individualisme juridique. Cet individualisme juridique, tantôt le porte à recourir à la violence, par suite de l'absence de garanties, contre un pouvoir qui a cessé d'être tutélaire, tantôt le fait s'insurger contre les lenteurs et des restrictions résultant des garanties introduites par le progrès juridique, par suite de sa conception simpliste d'une justice complète, visible, personnifiée.

Celles des idées contenues dans le livre de Cervantès que l'on a considérées comme des anticipations dépassant le niveau politique de

l'époque, appartiennent en réalité à un fond classique, platonicien, chrétien, où les esprits cultivés n'ont cessé de puiser; mais il faut tenir compte aussi d'un certain fond populaire et émotionnel, tout à la fois base de la conscience générale d'une époque et condition de toute évolution ultérieure (238), sans lequel rien ne se maintient ni ne se transforme, dans lequel souvent coexistent des contraires, comme le principe atavique du talion et le sentiment qui fait rechercher l'amendement du coupable (216). Les utopies de l'âge d'or, la pauvreté en esprit, thème de théologiens et d'humanistes, sont évidemment fort loin d'un communisme ou d'un socialisme effectifs. L'égalité telle qu'on la conçoit dans l'île de Barataria où les « don » sont plus nombreux que les gens de métier (298, 374), n'est non plus ni l'égalité devant la loi des temps modernes, ni l'égalité sociale. D'une façon générale il y a entre ces conceptions et les conceptions modernes analogues, soit la différence qui existe entre des idées purement éthiques (358) et des institutions législatives ou des desiderata précis, soit une diversité d'acception impossible à méconnaître, qui tient à tout le développement historique qui s'interpose entre le XVIe siècle et notre temps.

J. Pérès.

IV. — Morale.

Emilien Senchet. — Liberté du travail et solidarité vitale. 1 vol. in-8°, 231 p.; Giard et Brière, Paris, 1903.

Dans cette étude économique, sociologique et morale, l'auteur cherche si la liberté du travail doit entièrement disparaître devant la solidarité ou si elle doit seulement se transformer en recevant des limites. C'est à cette dernière solution qu'il s'arrête. Il distingue entre le socialisme et le solidarisme plus nettement que ne le font d'ordinaire les partisans de cette vague doctrine. La liberté du travail ne peut être limitée qu'au nom du devoir social strict. Le devoir social large la restreint davantage, mais il ne s'impose qu'à la conscience de l'élite morale et il ne peut recevoir une forme juridique. Or distinguer ainsi entre le devoir social strict et le devoir large revient à reconnaître différents degrés de la solidarité. Le devoir large correspond à la solidarité *humaine*, le devoir strict à la solidarité *vitale*. La première désigne le fait historique de l'interdépendance et le devoir social qui en résulte. La solidarité vitale « correspond aux besoins indispensables aux travailleurs et à la société dans laquelle ils vivent. Elle constitue un devoir rigoureux dont l'État peut exiger la réalisation tandis qu'il ne saurait le faire pour un devoir aussi lourd, aussi étendu que celui de la solidarité humaine » (p. 214).

Nous ne retrouvons pas ici la précision de la distinction classique

entre les devoirs négatifs que l'État peut sanctionner et les devoirs positifs qui ne peuvent avoir d'autres sanctions que les réactions naturelles ou l'opinion. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas assez étudié la solidarité comme un moment de la responsabilité. Si la solidarité est la responsabilité de tous envers chacun, elle doit avoir un sujet qui est l'État. Or l'État n'étant pas une fiction, mais une communauté permanente formée de personnes, la responsabilité de l'État doit donner lieu, en dernière analyse, à des devoirs légaux incombant aux individus, en fait à des restrictions de liberté et de propriété. Mais ce n'est pas sur une notion aussi fugitive, aussi mal définie que celle du besoin que l'on peut, à notre avis, asseoir une conclusion morale ou juridique.

Gaston Richard.

Académie royale des Sciences et des Lettres de Danemark.

SUJET DE PRIX MIS AUX CONCOURS

Examiner, au point de vue de la théorie de la connaissance et au point de vue psychologique, le rapport entre le criticisme et le pragmatisme.

Le délai expire le 31 octobre 1907.

Les réponses à cette question peuvent être écrites en danois, en suédois, en anglais, en allemand, en français et en latin. Les mémoires ne doivent pas porter le nom de l'auteur, mais une devise, et être accompagnés d'une enveloppe cachetée portant la même devise et renfermant le nom, la profession et l'adresse de l'auteur. Le prix accordé est la médaille d'or de l'Académie, d'une valeur de 320 couronnes.

Les réponses devront être adressées dans le délai indiqué ci-dessus au secrétaire de l'Académie. M. H.-G. Zeuthen, professeur à l'Université de Copenhague. La liste des lauréats sera publiée dans le mois de février suivant, après quoi les auteurs pourront retirer leurs mémoires.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXXII.

J. Volkelt. *Le rôle des sensations inférieures dans l'objectivation esthétique du moi.* — Les sensations inférieures contribuent à réaliser l'objectivation esthétique du moi, l'*Einfühlung*. A ce point de vue, les sensations de mouvement sont les plus importantes : si nous regardons un bon acteur sur la scène, nos perceptions visuelles s'accompagnent de sensations motrices, car nous tendons à imiter ses gestes. La perception d'une œuvre plastique produit un effet analogue. Mais Groos exagère en soutenant que les sensations organiques de ce genre constituent le phénomène central de l'émotion esthétique. V. s'attache à réduire le rôle des sensations organiques à des limites moins étendues. Il distingue trois modes de production de l'*Einfühlung* : elle se réalise d'abord par le moyen de sensations corporelles, surtout de sensations motrices, mais aussi de sensations du toucher et de sensations de température (couleurs chaudes et froides, etc.); en second lieu elle se réalise par des associations d'images, résultant de notre expérience de la signification des gestes, attitudes, etc. ; enfin elle est immédiate, mais ce dernier cas ne se rencontre fréquemment que dans la poésie et, à un moindre degré, dans la musique. La poésie présente bien aussi les trois sortes d'*Einfühlung*, mais celle qui se produit par les sensations corporelles y est plus rare que partout ailleurs.

G. Heymans. *Sur les seuils différentiels des mélanges de couleurs contrastantes.* — Les présentes expériences se rattachent aux recherches de H. sur l'inhibition psychique, publiées dans *Z. f. Ps.* (XXI et XXVI), analysées dans *R. Phil.* (1903, I, 572). — Deux couleurs contrastantes (rouge et bleu-vert, brun-jaune et bleu, blanc et noir) sont mélangées au moyen du disque rotatif en des proportions différentes (5 : 1, 4 : 2, 3 : 3, 2 : 4, 2 : 5, 0 : 6), et pour chacun de ces mélanges on détermine, par la méthode des petites variations, quelle quantité de la deuxième couleur on doit remplacer par une quantité égale de la première pour que la nuance du mélange nouveau soit juste distinguable de celle du premier mélange. — Les expériences, faites par deux personnes avec des résultats concordants, montrent que le seuil différentiel atteint une valeur minima lorsque le mélange des deux couleurs donne lieu à un gris parfaitement neutre : cette valeur minima est de 3°,83 lorsque le mélange est formé par 55° de rouge et

305° de bleu-vert; elle est de 2°,92 lorsque le mélange est formé par 214°,4 de brun-jaune et 145°,6 de bleu. A partir de ces points neutres, le seuil différentiel va en croissant des deux côtés, et il croît proportionnellement à la quantité de la couleur qui est remplacée dans le mélange par la couleur contrastante. En ce qui concerne le mélange de blanc et de noir, le minimum du seuil différentiel se trouve pour le noir le plus pur (il est alors de 0°,16) et il croît ensuite d'une façon continue, à mesure que l'on remplace le noir par du blanc et proportionnellement à la quantité de blanc qui est introduite dans le mélange. — Tels sont les faits. H. en tire deux conséquences. L'une, qu'il présente d'ailleurs avec réserve parce qu'il n'a pas fait de recherches personnelles dans ce domaine de la physiologie des sens, concerne la théorie des couleurs : le fait qu'il existe un minimum du seuil différentiel pour un certain rapport des couleurs mélangées est interprété comme contraire à la théorie de Helmholtz, et comme favorable à la théorie de Hering, avec cette restriction cependant que les sensations de blanc et de noir ne doivent pas provenir de processus antagonistes d'assimilation et de désassimilation d'une même substance, comme les sensations de couleurs. — L'autre conséquence que H. tire de ses expériences se rapporte à sa théorie de l'inhibition. Quand, à partir du point neutre où le mélange des deux couleurs donne du gris, on remplace l'une de ces couleurs par des quantités croissantes de l'autre, on obtient une couleur de plus en plus saturée, et, d'après le rapport indiqué ci-dessus entre les couleurs dont le mélange donne du gris, on peut calculer la quantité de couleur que contient chacune de ces couleurs de saturation différente. Par suite les seuils différentiels trouvés dans les expériences mesurent les différences juste perceptibles dans le degré de saturation. Si maintenant on considère cette série de seuils différentiels dans son rapport avec les degrés de saturation, on constate que les seuils différentiels relatifs varient depuis quatre centièmes jusqu'à cinq dixièmes environ : la perception de la saturation ne suivrait donc pas la loi de Weber. H. est ainsi conduit à chercher l'explication de ces faits dans sa théorie de l'inhibition, qu'il complète en supposant que l'action inhibitrice d'un mélange de deux couleurs est égale à la somme des actions inhibitrices de chacune de ces couleurs. Le calcul des coefficients d'inhibition confirme cette hypothèse.

En réalité, si l'on calcule les seuils différentiels relatifs pour la perception des degrés de saturation, d'après les quantités expérimentales de H., on trouve que la valeur de ces seuils relatifs va en diminuant des couleurs les moins saturées aux plus saturées : la diminution est d'abord rapide, puis beaucoup plus lente. Cette marche est toute semblable à celle que présente, dans la partie ascendante, la sensibilité différentielle partout où elle a été mesurée, et il n'y a là rien d'incompatible avec la loi de Weber. Mais la loi de Weber elle-même n'est pas incompatible avec la loi, ou les lois de

l'inhibition que Heymans a établies, et il vaudrait la peine de déterminer d'une façon précise le champ d'application de ces diverses lois.

M. Dessoir. *La valeur esthétique du quantum absolu.* — Beaucoup de faits montrent que la grandeur absolue des objets n'est pas indifférente au point de vue de l'effet esthétique qu'ils produisent : par exemple la réduction d'un monument en miniature, même si les proportions sont bien conservées, ne produit plus l'impression du monument. Des faits analogues existent pour la durée et pour la grandeur intensive. Il y aurait à cela plusieurs causes : Fechner en a signalé une, qui est que l'œuvre d'art doit avoir au point de vue quantitatif une certaine proportion avec l'importance de son objet. La théorie de l'*Einfühlung* fournit une nouvelle indication : l'imitation intérieure ne peut se produire sans une certaine proportion entre l'objet et nous-mêmes. D'une manière générale il est des qualités qui dépendent de variations quantitatives, et c'est par là que la quantité absolue a une importance au point de vue esthétique.

B. Fuchs. *Sur l'action stéréoscopique des images de tapisserie.*

K. L. Schaefer et A. Guttmann. *Sur la sensibilité différentielle aux sens musicaux simultanés.* — Cette recherche est la première qui ait été faite sur la question : il n'existe jusqu'à présent que quelques indications recueillies au cours d'expériences faites à d'autres fins. Les auteurs ont fait quelques-unes de leurs expériences (sur les sons les plus graves) avec des diapasons, mais les diapasons ont l'inconvénient de ne pas donner aisément des sons d'égale force. Aussi ils ont employé pour la plupart de leurs expériences le variateur des sons de Stern (décrit dans *Z. f. Ps.*, XXX). On conserve à l'un des sons une hauteur constante, et l'on fait varier l'autre par courtes gradations jusqu'à ce que l'on entende distinctement deux sons de hauteur différente. Mais, avant d'arriver à cette limite, on note le moment où le sujet commence à sentir que l'on s'écarte de l'unisson, puis celui où il le sent nettement, puis celui où il commence à distinguer deux sons. On obtient donc quatre déterminations de différences physiques de hauteur auxquelles correspondent les différents degrés de la distinction des sons. — Le résultat des expériences, faites avec quatre observateurs parmi lesquels se trouvait Stumpf, est que la marche de la sensibilité différentielle est la même pour les sons simultanés que pour les sons successifs, mais naturellement les seuils différentiels sont beaucoup plus élevés pour les sons simultanés que pour les sons successifs. Par exemple Stumpf commence à s'apercevoir que les deux sons ne sont plus à l'unisson quand il existe une différence de 10 vibrations sur 90, de 5 sur 150, de 4 sur 300, de 8 sur 400, etc.

Si l'on cherche quelle est la signification de ces expériences au point de vue de la loi de Weber, en admettant que le seuil différentiel représente une valeur très voisine de l'erreur d'observation ou de reconnaissance, on trouve qu'elles confirment tout ce que d'innombrables expériences nous ont appris sur les autres genres de per-

ceptions, à savoir que les valeurs empiriques des seuils différentiels suivent la loi du maximum et que par conséquent la loi de Weber s'applique à la perception des hauteurs de sons comme à toutes les perceptions. En calculant, d'après les tableaux de S. et G., les seuils différentiels relatifs moyens des quatre observateurs, pour les quatre degrés de distinction des deux sons, on obtient le tableau ci-joint.

Seuils différentiels relatifs.

HAUTEUR DES SONS	PREMIER DEGRÉ DE DISTINCTION DES DEUX SONS	2e DEGRÉ	3e DEGRÉ	4e DEGRÉ : DISTINCTION NETTE DES DEUX SONS
90	0,125	0,181	0,228	0,281
150	0,045	0,067	0,104	0,154
300	0,017	0,022	0,032	0,044
400	0,015	0,021	0,025	0,028
600	0,012	0,015	0,022	0,022
800	0,0083	0,010	0,013	0,017
1000	0,0080	0,0105	0,014	0,016
1200	0,0077	0,0096	0,011	0,015

On voit par ce tableau que, pour les sons les plus élevés, on arrive à des valeurs sensiblement constantes du seuil relatif, c'est-à-dire que l'on atteint la région des excitations où la clarté des perceptions est à peu près exactement constante, comme l'exige la loi de Weber. On peut remarquer en outre que ces hauteurs de sons qui sont ainsi les mieux perçues sont les mêmes que celles des notes aiguës de la voix humaine, et à ce titre nous sont très familières.

H. Piper. *Sur la dépendance des valeurs lumineuses des objets éclairés à l'égard de leurs grandeurs superficielles ou angulaires.* — Comme dans le travail publié dans le précédent volume, P. détermine ici des mesures de l'excitation liminale. Mais il donne à la surface perçue les valeurs de 1 cm² 10, 25 et 100 cm². Lorsque la rétine est adaptée à l'obscurité par un séjour d'au moins une demi heure, la sensibilité des parties latérales est modifiée par l'étendue de l'excitation suivant une loi mathématique : le produit du seuil par la racine carrée de la surface (ou par l'angle visuel) est constant. — Lorsque l'œil est adapté à la lumière, il est difficile de mesurer exactement le seuil, car, ces mesures ne pouvant se faire que dans l'obscurité, l'effet de l'adaptation commence à se faire sentir pendant qu'on effectue les mesures. Toutefois, même dans ces conditions, la valeur du seuil pour la surface de 1 cm² n'est pas beaucoup plus considérable que pour la surface de 100 cm², et, en tenant compte des conditions dans lesquelles se font les mesures, on peut admettre que la surface de l'objet perçu exerce sur la sensibilité (il s'agit toujours des parties

latérales) une influence minime, ou nulle. — En conformité avec la loi relative à l'influence de la surface sur la sensibilité maxima de l'œil adapté à l'obscurité, les courbes qui expriment la variation de la sensibilité pendant l'adaptation montrent que la sensibilité croît plus vite et atteint des valeurs plus élevées pour les grandes surfaces que pour les petites. — La conclusion théorique de ces expériences est d'abord favorable à la théorie de von Kries et de Parinaud, suivant laquelle la sensation lumineuse est fournie principalement par les cônes quand la lumière est vive, et par les bâtonnets quand l'œil est dans l'obscurité, puisque la sensibilité de la périphérie de la rétine est modifiée par la surface excitatrice quand l'œil est adapté à l'obscurité, et ne l'est pas quand l'œil est adapté à la lumière : il y aurait donc addition des impressions reçues par les bâtonnets tandis que les impressions des cônes ne s'additionneraient pas.

J. v. Kries. *Sur la perception du papillotement par les personnes normales et par les personnes atteintes de cécité totale aux couleurs.* — Les expériences de Schaternikoff (*Z. f. Ps.*, XXIX) ont montré que, pour que le papillotement des disques rotatifs cesse de se produire, la vitesse de rotation doit être plus grande quand l'œil est adapté à la lumière que quand il est adapté à l'obscurité. Uthoff a fait, sur la demande de von K., des expériences pour voir comment se comportent à cet égard les yeux totalement aveugles aux couleurs. Le résultat est que, chez les personnes atteintes de cette cécité, le papillotement cesse pour une vitesse d'intermission environ trois fois moindre que chez les personnes normales. C'est justement ce qu'exige la théorie de von K. sur les fonctions différentes des cônes et des bâtonnets.

H. Piper. *Sur le rapport d'intensité des sensations lumineuses dans la vision monoculaire et binoculaire.* — Le fait que l'accroissement de la sensibilité par l'adaptation à la lumière n'est pas le même dans la vision monoculaire que dans la vision binoculaire a conduit P. à d'autres expériences sur cette question. En regardant, avec les yeux bien adaptés à la lumière, une surface blanche ou grise, P. s'est rendu compte que, s'il ferme l'œil droit, une ombre légère s'étend sur la surface regardée; s'il ferme l'œil gauche, il ne se produit rien de pareil, l'objet paraît de même teinte lumineuse que s'il est regardé avec les deux yeux. C'est là peut-être un fait personnel à l'auteur. En tout cas, si la vision monoculaire, par l'œil adapté à la lumière, produit un obscurcissement de la surface regardée, cet obscurcissement est extrêmement faible, et cela suffirait pour expliquer qu'il échappe à la plupart des observateurs. Mais, si l'on répète la même expérience avec des yeux adaptés à l'obscurité, le résultat est tout différent : en formant un œil, n'importe lequel, la surface regardée devient plus obscure; en rouvrant l'œil qui a été fermé, elle redevient plus claire. — Les expériences quantitatives, faites dans des conditions qui permettent de regarder une surface lumineuse avec un seul œil et une autre surface avec les deux yeux, et de faire varier à

volonté la valeur lumineuse de ces deux surfaces, montrent que, si les yeux sont adaptés à la lumière, les intensités qui paraissent égales le sont réellement, tandis que, si les yeux sont adaptés à l'obscurité, la surface regardée avec les deux yeux paraît 1,6 à 1,7 fois plus brillante que si elle est regardée avec un seul œil. Ce rapport des intensités apparentes est obtenu pour des lumières beaucoup plus fortes que le seuil : si les lumières deviennent plus faibles, le rapport se rapproche de 2, valeur qu'il atteignait dans les mesures de seuils. Les dernières expériences confirment donc, en même temps qu'elles les étendent, les résultats obtenus par les mesures de seuils.

E. A. Mc C. Gamble et M. W. Calkins. *L'image dans la reconnaissance et la comparaison.* — Lehmann (*Phil. Stud.*, VII) explique la reconnaissance par l'apparition d'images associées qui concorderaient avec le phénomène reconnu, et il a appuyé cette hypothèse sur des expériences. G. et C. reprennent ces expériences, qui consistent à faire sentir à un grand nombre de personnes diverses odeurs : on note dans chaque cas si l'odeur est reconnue ou ne l'est pas, quelles sont les images qui sont évoquées par la perception olfactive, et si la reconnaissance ou la non-reconnaissance est précédée, accompagnée ou suivie par les images. La statistique des résultats montre que la reconnaissance se produit quelquefois, quoique rarement (4,3 p. 100 cas), sans qu'il apparaisse d'images, et ce fait est interprété comme décisif contre la théorie de Lehmann, « car on a peine à supposer que la reconnaissance puisse se faire sur la base d'images tellement obscures que le sujet ne réussisse pas à les noter ». D'autre part, il arrive fréquemment que des images apparaissent sans que l'odeur soit reconnue : ces images sont quelquefois fausses (21,2 p. 100 des cas de non-reconnaissance), mais plus souvent elles sont vraies (36,5 p. 100). Enfin les cas où l'on a pu obtenir des sujets l'indication de l'ordre dans lequel se sont produits l'acte de reconnaissance et l'apparition des images sont peut-être les plus concluants contre la théorie de Lehmann : les images apparaissent le plus souvent après que le jugement de reconnaissance a été formé.

P. Schultz. *Cerveau et âme.* — Plaidoyer d'un physiologiste pour établir, au point de vue de l'idéalisme transcendental, l'indépendance et l'irréductibilité de la psychologie comme science.

A. Bernstein. *Sur une méthode simple pour étudier la perception attentive et la mémoire chez les aliénés.* — Sur une planchette munie d'une poignée, on fixe neuf cartons portant autant de figures, dont chacune est formée par la combinaison de lignes géométriques; la combinaison est telle qu'il n'est pas aisé, qu'il est même presque impossible de donner à la figure le nom d'un objet connu. On présente la planchette au sujet pendant 30 secondes et on lui demande de bien remarquer les figures. Puis on lui présente un tableau qui contient 25 figures du même genre parmi lesquelles se trouvent les 9 précédentes. Il s'agit d'en retrouver le plus possible. Soient *v* le

nombre des indications exactes, et f le nombre des indications inexactes : la formule $\frac{0}{0}+f$ constitue une caractéristique de la faculté de perception attentive (*Merkfähigkeit*) du malade. La même méthode s'applique aisément à l'étude de la mémoire. Cette méthode donne, paraît-il, des résultats satisfaisants, et l'auteur pense qu'elle pourra servir à établir des déterminations typiques pour différentes espèces de maladies mentales.

S. Exner et J. Pollak. *Contribution à la théorie de la résonance des sensations de son.* — Si dans les vibrations d'un son musical on introduit un changement périodique d'une demi-vibration et que l'on fasse agir ce son sur un résonateur, les vibrations du résonateur seront alternativement allongées et raccourcies. Si donc l'oreille est un système de résonateurs, un son musical qui contient de pareils changements périodiques présentera des diminutions d'intensité en corrélation avec ces changements. Les expériences d'E. et P., faites suivant des dispositifs variés, montrent que l'introduction de pareils changements périodiques dans un son musical produit un affaiblissement du son, qui peut même être affaibli jusqu'à devenir imperceptible.

A. Guttmann. *Direction du regard et appréciation de la grandeur.* — Expériences montrant que, la tête étant immobile dans la position qu'elle prend pour donner au regard une direction horizontale, si l'on relève les yeux pour apprécier une grandeur placée à 40° au-dessus de l'horizon, cette grandeur paraît plus petite que si on la perçoit en direction horizontale ou bien en abaissant le regard de 40°.

C. Rieger. *Sur les états musculaires* (2e art.). — R. complète d'abord les indications données dans le premier article (t. XXXI) : si une bande de caoutchouc ou un groupe de muscles conserve son état pendant quelques minutes ou davantage, le gain ou la perte de force élastique qui en résulte est beaucoup plus considérable que si l'on avait fait passer le caoutchouc ou le muscle à un autre état immédiatement. Puis il s'occupe d'analyser plus profondément le mécanisme des muscles, et notamment d'expliquer par suite de quels arrangements le recul qui tend à se produire dans tout mouvement comme conséquence de l'élasticité musculaire est la plupart du temps arrêté.

G. Schaefer. *Comment se comportent les couleurs fondamentales de Helmholtz par rapport à la largeur de la pupille?* — Expériences à résultat négatif : le rouge a une action pupillomotrice plus forte que sa couleur complémentaire (le vert), mais celle du bleu-violet est moindre que celle du jaune, l'action des couleurs sur la pupille ne tient donc pas à ce qu'elles sont fondamentales ou ne le sont pas.

Foucault.

LIVRES DÉPOSES AU BUREAU DE LA REVUE

Mme de Stael. — *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, ouvrage inédit publié par J. Viénot. In-8, Paris, Fischbacher.

H. Riemann. — *Les éléments de l'esthétique musicale*, traduction française. In-8, Paris, F. Alcan.

G. Compayré. — *Horace Mann et l'École publique aux États-Unis*. In-18, Paris, Delaplace.

Dugas. — *Traité de morale théorique et pratique*. II. *La morale pratique*. In-8, Paris, Paulin.

Sortais. — *La Providence et le miracle devant la science moderne*. In-12, Paris, Beauchesne.

P. Kropotkine. — *L'Entr'aide : facteur de l'évolution*, traduction de l'anglais. In-12, Paris, Hachette.

J. Pacheu. — *Du positivisme au mysticisme*. In-12, Paris, Bloud.

Leclère. — *Le mysticisme catholique et l'âme de Dante*. In-18, Paris, Bloud.

L. Arréat. — *Art et psychologie individuelle*. In-12, Paris, F. Alcan.

P. Stapfer. — *Questions esthétiques et religieuses*. In-8, Paris, F. Alcan.

Alexander. — *Poetry and the Individual*. In-8, London, Putnam.

Cassirer. — *Das Erkenntnissproblem in der Philosophie and Wissenschaft der neueren Zeit*. In-8, Berlin, Cassirer.

R. Goldscheid. — *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*. In-8, Wien, Braumüller.

E. Zschimmer. — *Eine Untersuchung über Raum, Zeit und Begriffe von Standpunkt des Positivismus*. In-8, Leipzig, Engelmann.

Calderoni. — *Disarmonie economiche e disarmonie morali*. In-12, Firenze, Dumachi.

Baratono. — *Psicologia sperimentale*. In-12, Torino, Bocca.

Pastore. — *Logica formale didotta della considerazione di modelli meccanici*. In-12, Torino, Bocca.

Fanciulli. — *La Coscienza estetica*. In-12, Torino, Bocca.

Mariani. — *Il fatto cooperativo nell' evoluzione sociale*. In-8, Bologne, Zanichelli.

Œhorowicz. — *Metoda w etyce*. In-8, Warszawa.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.
Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.
Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables 33 jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de 30 jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers 3 jours, les seconds 4 jours avant la date du départ.

CHEMINS DE FER DU NORD

PARIS-NORD A LONDRES (Via Calais ou Boulogne.)

Cinq services rapides quotidiens dans chaque sens

VOIE LA PLUS RAPIDE

Services officiels de la Poste *(viâ Calais).*

La gare de Paris-Nord, située au centre des affaires, est le point de départ de tous les grands express européens pour l'Angleterre, la Belgique, la Hollande, le Danemark, la Suède, la Norvège, l'Allemagne, la Russie, la Chine, le Japon, la Suisse, l'Italie, la Côte d'Azur, l'Égypte, les Indes et l'Australie.

Carnets de Voyages circulaires

A PRIX RÉDUITS

EN FRANCE ET A L'ÉTRANGER

avec itinéraire tracé au gré des voyageurs

La Compagnie du Nord délivre toute l'année des Livrets à coupons à prix réduits permettant aux intéressés d'effectuer à leur gré un voyage empruntant à la fois les réseaux français métropolitains, algériens et tunisiens, les lignes de chemins de fer et les voies navigables des pays Européens désignés ci-après : **Allemagne, Grand-Duché de Luxembourg, Autriche-Hongrie, Roumanie, Bosnie, Bulgarie, Serbie, Roumélie, Turquie, Belgique, Pays-Bas, Suisse, Italie, Danemark, Suède, Norvège et Finlande.**

Les conditions principales d'émission de ces livrets sont les suivantes :

L'itinéraire doit ramener le voyageur à son point de départ initial. Il peut affecter la forme d'un voyage circulaire ou celle d'un aller et retour.

Le parcours à effectuer sur les réseaux ou par les voies navigables des pays indiqués ci-dessus (France et Étranger) ne peut être inférieur à 600 kilomètres. La durée de validité des livrets est de 45 jours lorsque le parcours ne dépasse pas 2.000 kilomètres ; elle est de 60 jours pour les parcours de 2.000 à 3.000 kilomètres, et de 90 jours au-dessus de 3.000 kilomètres.

Dans aucun cas la durée de validité ne peut être prolongée ni l'itinéraire modifié.

Les enfants âgés de moins de 4 ans sont transportés gratuitement s'ils n'occupent pas une place distincte ; au-dessus de 4 ans jusqu'à 10 ans, ils bénéficient d'une réduction de moitié.

Il n'est accordé aucune gratuité pour le transport des bagages enregistrés.

Aucune réduction sur les prix de ces livrets n'est accordée pour les voyages effectués en groupe ou les voyages de famille.

Ces livrets doivent être demandés à l'avance *sur des formulaires ad hoc* et au moyen de cartes, tarifs et documents tenus à la disposition des intéressés dans *toutes les gares et stations françaises ou étrangères* faisant partie des pays européens désignés ci-dessus.

Ces demandes doivent comporter la liste exacte des villes à visiter et l'indication des itinéraires choisis.

Il est exigé des voyageurs, au moment de la demande, le dépôt d'une provision de 3 francs par livret. Cette somme est déduite du prix lorsque le voyageur prend possession de ce livret.

Pour déterminer l'itinéraire de son voyage, il est recommandé au voyageur de consulter, au préalable, les Indicateurs des Chemins de fer et des lignes de navigation. Ces documents seuls donnent, en effet, exactement les renseignements qu'il est important de connaître (correspondances les plus rapides, voitures directes, voitures-lits ou wagons-restaurants, train à intercirculation). En raison des communications plus rapides qui peuvent exister par des itinéraires détournés, la route kilométriquement la plus courte n'est pas toujours en effet la plus avantageuse.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes ; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus ; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] — Puyôo-Bayonne-Dax, ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau[1] — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).
Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50 ; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La Compagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1481-05.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.

I - 4 .

TRENTE-ET-UNIÈME ANNÉE. N° 5 MAI 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1906

365

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient :

1° Plusieurs articles de fond ;

2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers ;

3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie ;

4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs ; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h 1/2
108, Boulevard Saint-Germain.

La *Revue philosophique* publiera dans ses prochains numéros les articles suivants :

Bergson. — *L'idée de néant.*
Binet (Alfred). — *Les premiers mots de l'idéalisme.*
Compayré. — *La pédagogie de l'adolescence.*
Dantec (Le). — *Les objections au monisme.*
Dugas. — *La fonction physiologique et psychologique du rire.*
Dumas (Dr). — *Les conditions physiologiques du remords.*
Duprat. — *Contre l'intellectualisme en psychologie.*
Gaultier (Paul). — *Qu'est-ce que l'art?*
Lévy-Bruhl. — *La morale et la science des mœurs.*
Paulhan. — *L'échange économique et l'échange affectif.*
Ribot (Th.). — *Comment les passions finissent.*
Rabier. — *L'attention spontanée dans la vie ordinaire et ses applications pratiques.*
Rignano. — *Une nouvelle théorie mnémonique du développement.*
Sageret. — *La commodité scientifique et ses conséquences.*
Tardy. — *Mouvement et sentiment.*

OUVRAGE ANALYSÉ DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

Introduction à la pathologie générale, par **F. LE DANTEC,** chargé du cours d'embryologie générale à la Sorbonne.
1 fort vol. gr. in-8 avec gravures.......................... 15 fr.

LA

SOCIOLOGIE ABSTRAITE ET SES DIVISIONS

On parle beaucoup de sociologie, on publie d'innombrables travaux de sociologie; et pourtant de bons esprits doutent encore qu'à ce mot corresponde une science réelle ou même possible. Ce scepticisme est confirmé par les divergences qui se produisent entre les sociologues eux-mêmes, lorsqu'ils essayent de définir leur étude ou son objet. Sans entreprendre ici d'exposer, d'opposer et de critiquer ces définitions d'ailleurs assez connues, je ne risque guère de me tromper en disant que les unes rapprochent beaucoup la sociologie de l'histoire, d'autres de la psychologie, d'autres enfin du droit et de la politique. A vrai dire ce qui occupe surtout les sociologues, c'est l'histoire. J'ai sous les yeux la table des matières d'un des volumes de l'*Année sociologique*. Il commence par une théorie générale de la magie, qui est une étude historique; puis viennent les analyses d'un nombre très grand de publications qui presque toutes ont également le caractère historique. Or l'histoire, — celle des religions, celle du droit, celle de la vie esthétique, de la vie économique, du langage, des mœurs, etc., — l'histoire existait comme science longtemps avant qu'on eût créé le mot de sociologie.

Y a-t-il donc réellement une science distincte des autres à laquelle ce nom convienne?

Je le pense et je vais essayer de dire très brièvement comment je la conçois. Dans la confusion actuelle des idées, un nouvel essai de débrouillement pourrait bien n'être pas tout à fait inutile. Les sociologues eux-mêmes ne refuseront peut-être pas à un logicien le droit d'intervenir entre eux ou à côté d'eux pour tâcher de faire un peu plus de lumière. Mon désir serait de les aider à faire accepter par le public scientifique l'idée que la sociologie est une science.

I

Je parle de la sociologie pure ou abstraite, de celle qui cherche des lois naturelles et nécessaires, de la théorématique sociale, et voici la définition provisoire que j'en propose : la sociologie est la science qui cherche les lois naturelles des relations entre les hommes.

La sociologie est une science de lois; elle n'est pas une science de règles, elle n'est ni la morale, ni le droit rationnel. Elle ne cherche pas un idéal, un bien ou un mieux, son objet ce sont les lois effectives, naturelles, nécessaires des relations entre les hommes. Les idées du bien et du mal, du progrès et du regrès au sens absolu de la morale lui sont étrangères. Elle appartient au même groupe de sciences que les mathématiques, la physique, la biologie, la psychologie expérimentale; ce qu'il y a de nouveau dans les études sociales contemporaines c'est, me semble-t-il, la tentative plus ou moins consciente de constituer une science systématique affranchie du contrôle de la morale et du droit. On a fait de tout temps de la sociologie fragmentaire; les proverbes, cette sagesse des nations, en contiennent beaucoup, les fables de même. Lisez quelques-unes des prétendues morales des fables de La Fontaine; si elles sont d'ordinaire peu morales au sens vrai du mot, elles sont très souvent sociologiques. Les historiens s'arrêtent fréquemment dans leurs récits pour essayer de dégager des faits quelque chose de plus général, une loi nécessaire de l'enchaînement des événements; ils la formulent comme une parenthèse et reprennent ensuite la narration. Les philosophes de l'histoire enfin donnent à de pareilles formules une place beaucoup plus grande, c'est un de leurs objets essentiels. Mais ce n'est point le seul, ni même le principal; la philosophie de l'histoire cherche avant tout à connaître le *sens* de l'histoire. Comme l'histoire elle-même elle traite du concret, de la réalité telle quelle. Si elle use de l'abstraction, ce n'est encore que comme d'un moyen. Et d'ailleurs la philosophie de l'histoire ne peut ni ne doit s'abstenir de juger, d'apprécier; elle parle de progrès et de recul, de justice et d'injustice, de bien et de mal, d'idéal et de contre-idéal. La sociologie au contraire a pour objet unique des rapports de dépendance et des rapports conçus comme nécessaires, en sorte qu'ils échappent absolument à l'appréciation morale.

L'effort pour constituer systématiquement une discipline *amorale* qui jusqu'ici n'existait qu'à l'état fragmentaire, voilà ce qui dis-

tingue la science sociale moderne de la scolastique. Et la scolastique se défend; les sociologues catholiques font très mauvais accueil à la sociologie pure. Ils ne veulent pas d'une science sociale qui fasse abstraction de la morale; la morale selon eux doit intervenir même dans l'économique. Le Père *Matteo Liberatore* ne la définit-il pas comme science de la richesse... *quant à l'honnête direction dont elle est susceptible?* ne cite-t-il pas avec approbation cette définition de *Minghetti* : « l'économie, comme science, contemple les lois en vertu desquelles la richesse se produit, se répartit, s'échange et se conserve par l'homme agissant en liberté dans la société civile *selon la règle du juste et de l'honnête* »?

La conception scolastique sourit aux honnêtes gens, qu'eux-mêmes d'ailleurs soient scolastiques ou ne le soient pas. Il faut à l'honnête homme un effort sur lui-même et beaucoup de réflexion pour admettre la légitimité d'une discipline relative aux actes humains dans laquelle on ignore volontairement le côté moral des questions. Mais cet effort me semble réclamé par la morale elle-même. La morale ne nous enjoint pas seulement d'aimer le bien d'un amour contemplatif, de le désirer et de l'applaudir; elle nous enjoint de le réaliser, de le faire dans la mesure de nos forces. Nos interventions dans la vie des autres ont pour but, selon la morale, d'obtenir certains résultats considérés comme bons. Or dans ce domaine comme dans tous les autres il n'y a de succès, il n'y a d'activité efficace, que celle qui se fonde sur une juste prévision des conséquences. Pouvoir c'est savoir, a-t-on dit; plus exactement : pour pouvoir, pour obtenir ce que l'on désire, pour faire ce que l'on veut et non autre chose, pour atteindre le but, pour réussir, pour ne pas faire fausse route, pour éviter les maladresses et les désastres, il faut connaître d'une part le milieu sur lequel on agit et d'autre part les lois selon lesquelles se dérouleront les conséquences des interventions possibles. Quand il s'agit des relations entre les hommes ces lois sont les lois sociologiques. Il importe, dans l'intérêt de l'activité morale elle-même, qu'elles soient étudiées en toute liberté d'esprit; l'immixtion de la morale dans la théorématique fausse celle-ci ou arrête son développement. La chimie apprend à fabriquer des poisons et des explosifs qui facilitent l'assassinat; on ne pense pas, aujourd'hui du moins, que ce soit une raison pour limiter la liberté des chimistes dans leur recherche des lois naturelles. Les usuriers, les accapareurs, les exploiteurs de tout genre, ceux du moins qui réussissent, fondent de même leur activité sur une idée juste de certains rapports sociologiques. L'honnête homme, le théoricien social doit-il s'interdire

de chercher à connaître et à comprendre ces rapports? Mais, s'il ne les comprend pas, comment pourra-t-il se défendre contre ceux qui les comprennent et qui en usent? Comment le législateur fera-t-il des lois efficaces contre l'usure, l'accaparement, l'exploitation, s'il ne comprend pas le mode d'action des volontés mauvaises qu'il voudrait réduire à l'impuissance? Toute théorie d'activité pratique qui n'est pas une application de la morale est sans doute condamnable; la morale est la règle suprême de l'action de l'homme; mais cette action, pour être efficace, doit être fondée sur la connaissance des lois naturelles, et dans la recherche de celles-ci tout parti pris d'honnêteté ou de justice ne serait qu'une œillère qui empêcherait de bien voir. Nous n'en sommes plus à la doctrine platonicienne qui identifiait la réalité et le bien. La question morale ne se pose pas au sujet des lois naturelles; — l'homme ne les fait pas et ne peut pas les changer, — il doit les constater, et les faire servir aux œuvres que lui dicte le devoir.

Que seront donc les lois sociologiques? J'ai dit tout à l'heure : lois naturelles des relations entre les hommes. M. Durckheim et son école voudraient qu'on ne considérât comme faits sociaux que les faits qui se produisent souvent, qui se répètent ou même sont imposés par l'hérédité, l'éducation, la tradition, les mœurs ou la loi. Cette limitation me semble arbitraire, et si je voulais user de l'expression d'ailleurs dangereuse de fait social, je dirais que toute relation entre des hommes, au moins toute relation volontaire, est un fait social. Le mariage de Bonaparte et de Joséphine était un fait social; le contrat de vente d'une maison signé ce matin par X. et Z. est un fait social; la réprimande adressée par tel maître d'école à tel élève est un fait social. Il y a sans doute de bonnes raisons pour que le sociologue fixe son attention surtout sur ce qui se répète, sur les habitudes, sur les relations fréquentes, communes à plusieurs individus, à plusieurs groupes, à plusieurs temps. La répétition, la fréquence, la communauté augmentent l'importance des relations interhumaines; mais ce n'est pas cela qui leur confère le caractère social. Elles sont sociales parce qu'elles sont interhumaines. Adolfo Rava dit que la sociologie a pour objet les actions des hommes; ajoutez un adjectif, dites les actions interhumaines; ajoutez encore qu'il s'agit des lois naturelles des actions interhumaines; ce sera, je pense, une assez bonne définition de la sociologie.

Elle cherche donc les lois en vertu desquelles telles ou telles relations entre les hommes dépendent d'autre chose, sont modifiées, augmentées, diminuées ou supprimées par autre chose. Dans

cette autre chose qui agit sur telles ou telles relations sociales il est naturel de distinguer deux groupes de causes : 1° d'autres relations sociales; 2° des événements de tout ordre et de tout genre, psychologiques, biologiques, physiques.

Voici quelques exemples de questions sociologiques appartenant à ces deux groupes :

1° Si dans un pays de fortune nationale moyenne, où les revenus varient peu d'une année à l'autre, l'État augmentait subitement les impôts dans une forte proportion, quelles seraient les conséquences de ce changement pour le commerce local, pour la charité privée, pour le mouvement artistique, etc. ?

Si les familles prenaient une attitude de défiance ou d'hostilité à l'égard des méthodes et du personnel des écoles où leurs enfants reçoivent l'instruction, qu'en résulterait-il quant aux rapports entre ces enfants et leurs maîtres ?

Quelles sont les circonstances où le désordre de la rue engage les gouvernements à chercher un dérivatif dans la guerre avec l'étranger ?

2° Quelles sont les circonstances géographiques qui poussent les peuples au système de l'autonomie locale ou de la confédération? Quelles sont celles qui poussent à l'unitarisme et à la centralisation ?

Si la disette afflige une région, tandis que la région voisine fait de bonnes récoltes, quelles en seront les conséquences pour les relations entre les populations de ces deux régions, selon leurs sentiments, leurs habitudes, leurs traditions de voisinage, leurs législations, etc. ?

La liberté peut-elle fleurir sous tous les climats ?

II

Si la sociologie est la science qui cherche à formuler les lois naturelles des relations entre les hommes, il semble que les divisions de cette science doivent se fonder sur la diversité des espèces de relations interhumaines. Autant d'espèces de relations, autant de parties de la sociologie.

Ce n'est point d'après ce principe qu'on la divise d'ordinaire. On distingue des sciences sociales spéciales dont chacune serait une partie de la sociologie, par exemple l'économie politique ou sociologie économique, la sociologie religieuse, la sociologie esthétique. Ce qui fait l'unité de chacune de ces sciences, c'est qu'elles se rapportent chacune à un besoin ou à un désir spécial : désir de la

richesse, désir d'union religieuse, désir de jouissance esthétique. Pour la même raison on pourrait appeler la théorie de la science sociologie scientifique ou intellectuelle et en faire un compartiment de la sociologie totale. M. Goblot l'a proposé, je crois. Pour la même raison encore on pourrait créer autant de compartiments sociologiques qu'il y a en l'homme de désirs et de besoins divers : sociologie de la volupté, de l'amour-propre, de la santé, de l'oisiveté, etc.

Mais de pareilles divisions ont le tort de manquer du caractère qu'elles devraient avoir avant tout autre, — le caractère sociologique. Les besoins ou désirs dont chacun prête son unité à chacune de ces sciences diverses sont des désirs personnels, individuels et, par conséquent, aucune de ces sciences n'est à proprement parler une science sociale. Le désir religieux est un désir personnel. Il est assurément modifié d'une manière profonde par les relations sociales; une théorie complète de la religion empruntera beaucoup à la sociologie, mais elle n'en fait pas partie. Si vous n'aimez pas le mot théologie dites : science de la religion, théorie de la religion, — ne dites pas sociologie religieuse. L'expression sociologie ecclésiastique vaudrait mieux, parce qu'elle aurait un autre sens que j'aurai à indiquer tout à l'heure.

Je ne m'arrêterai pas à montrer que le désir de jouissance esthétique et celui de connaissance sont aussi des désirs personnels et que, par conséquent, ni la théorie du beau, ni celle du vrai ne sont des parties de la sociologie; mais je crois être obligé de justifier ma thèse, très paradoxale sans doute, que l'économique n'est pas une science sociale ou du moins n'est pas une partie de la sociologie.

Quand Robinson, seul dans son île, fabriquait un arc, tuait et conservait du gibier, cueillait et amassait des fruits, cousait une peau pour s'en vêtir, faisait-il, oui ou non, œuvre économique? L'arc, la viande, les fruits, les vêtements, était-ce, oui ou non de la richesse? Et cependant, seul et par conséquent sans aucune relation interhumaine, son activité n'avait aucun caractère social. Quand une vieille demoiselle, propriétaire d'une maison et d'un jardin qu'elle cultive seule, ratisse les sentiers pour son agrément, arrose les légumes qu'elle mangera seule, serre du bois mort pour son foyer solitaire, suspend au grenier des raisins qui feront son dessert jusqu'au printemps, fait-elle oui ou non œuvre économique? Les sentiers nettoyés, les légumes, le bois, les raisins, est-ce oui ou non de la richesse? Et pourtant qu'y a-t-il de social dans cette activité?

M. de Greef distingue dans le système économique la circulation (distribution et répartition), la consommation et la production. La circulation seule est essentiellement, absolument sociale; elle est un ensemble de relations entre des hommes. La consommation et la production n'ont pas ce caractère. Faudrait-il montrer que la consommation est essentiellement un rapport entre les individus humains et des choses? Veut-on nous faire croire que la nutrition soit une activité sociale? Quant à la production elle est aussi, essentiellement, un rapport entre l'homme et les choses. Un individu humain peut travailler, fabriquer, cultiver, transformer la matière seul; il travaille pour son usage personnel. Dans ce cas où est la socialité? Il est vrai que très souvent, le plus souvent, presque toujours, les hommes sont associés pour la production, qui devient ainsi une œuvre collective dans laquelle interviennent d'innombrables relations sociales. Les relations sociales occupent donc dans l'économique une place très importante, et c'est pourquoi le public continuera probablement longtemps à l'appeler une science sociale. Mais la théorie doit donner aux mots un sens précis et le leur conserver. Pour moi social signifie interhumain; il y a dans l'activité économique beaucoup d'éléments qui ne sont pas interhumains. L'activité économique n'est donc pas essentiellement, absolument sociale.

Quelles seront donc les parties de la sociologie? Ce seront les théories des différentes espèces de relations entre les hommes. Autant d'espèces de relations entre les hommes, autant de sciences sociologiques. Une des premières tâches de la sociologie abstraite est donc de distinguer et de classifier ces relations. Rien de plus facile que de jeter sur le papier un tableau qui reproduise un certain nombre de divisions empruntées aux organisations pratiques existantes ou à une théorie superficielle. Mais une classification vraiment scientifique, c'est-à-dire fondée sur l'essentiel, est ici, plus qu'ailleurs, une tâche difficile et de longue haleine; je n'ai en aucune façon la prétention que l'essai que je risque soit un tableau définitif. Je voudrais provoquer la discussion.

J'ai déjà indiqué, soit expressément, soit par le choix des exemples, que les relations interhumaines dont s'occupe le plus spécialement la sociologie sont les relations volontaires. Celles qui ne sont pas volontaires font-elles partie de son objet? A, sans le savoir et sans avoir aucune raison de le penser, a subi la contagion d'une maladie infectieuse qui est encore chez lui dans la période d'incubation; — il la transmet à B en lui prêtant un vêtement. Voilà une relation interhumaine. Elle intéresse certainement

la science sociale. Mais fait-elle partie de son objet? Un médecin répondra probablement qu'elle fait partie de l'objet de la science médicale, et, tant qu'il s'agit d'une relation purement inconsciente et involontaire, il semble bien qu'on doive donner raison au médecin.

A s'entretient d'affaires avec un ami dans un wagon; B, qui leur est inconnu, entend et tirera parti des renseignements qu'il recueille. Y a-t-il là une relation sociale au sens scientifique du mot? Un soldat accomplit à la guerre un acte héroïque; les journaux le racontent et beaucoup de lecteurs sont réjouis, réconfortés, fortifiés dans leur âme par cet exemple. Y a-t-il une relation sociale entre eux et le héros? — Nous ne sommes plus ici dans la complète inconscience; seulement la relation entre A et B, entre le soldat et les lecteurs du journal, l'action que l'un exerce sur les autres, n'a pas été voulue par celui qui a le rôle d'auteur. A ne pensait pas à B, le soldat ne pensait pas aux lecteurs de journaux. Les actes ont été volontaires, mais la relation interhumaine ne l'a pas été. Appartient-elle à l'objet de la sociologie? Je crois bien que M. Durckeim et M. Tarde répondraient affirmativement, et il est certain que de pareilles relations ont une importance sociale extrême. Nous agissons souvent par imitation d'actes dont le but n'était pas de déterminer notre conduite; l'exemple, dit-on, est contagieux. Nous agissons souvent aussi par contradiction, pour éviter des actes dont le spectacle nous a été pénible. Mais les lois de ces influences ne sont-elles pas tout simplement des lois psychologiques? Y a-t-il là quelque chose d'autre, quelque chose de nouveau qui donne lieu à une science spéciale? La question mériterait assurément un examen approfondi. Je demande la permission, pour le moment, de supposer qu'il faille y répondre négativement, et j'essayerai de classifier seulement les relations interhumaines qui sont voulues comme relations au moins par l'un des deux termes. Celles-là, à n'en pas douter, ont le caractère social.

Il me semble qu'elles peuvent être ramenées à six groupes principaux :

1° Collaboration. 2° Échange. 3° Donation (bienfaisance). 4° Spoliation (nuisance). 5° Autorité (commandement et obéissance). 6° Systèmes de signes et langage.

1° *Collaboration*. J'appelle collaboration la réunion des activités de plusieurs pour un résultat commun. Le bien produit par la collaboration ne sera pas individuel, plusieurs, tous, pourront en jouir. Exemples : l'union sexuelle de l'homme et de la femme, la

procréation, l'éducation des enfants, la construction d'une route ou d'un pont par des voisins associés qui auront tous le droit de passage, le creusement par les habitants d'un village d'un puits où tous iront puiser, la lutte commune contre l'envahisseur du sol, l'organisation à frais communs d'un culte où tous pourront aller s'instruire et s'édifier, la création d'une société chorale ou d'un orchestre dont tous les participants retireront une jouissance esthétique simultanée, l'institution d'une société de recherches scientifiques ou d'instruction mutuelle, des études et des publications scientifiques communes, l'association d'un musicien et d'un librettiste, celle de Paul et de Victor Margueritte.

Dans la collaboration chacun donne quelque chose de ce qui est à lui, activité, temps, argent, etc. En retour il reçoit, mais ce qu'il reçoit n'est pas un bien exclusivement personnel, une propriété individuelle; il gagne sans priver les autres, les autres gagnent en même temps que lui en vertu de la même combinaison. Il n'y a pas de partage.

2° *Échange.* Dans l'échange au contraire apparaît l'appropriation exclusive. L'échange ne produit pas un bien commun, mais des biens personnels différents. Vous me cédez une vache, je vous cède quelques moutons; chacun de nous s'est privé en faveur de l'autre et en retour a reçu ce dont l'autre se privait. Vous n'avez plus la jouissance de votre ancienne vache, je n'ai plus la jouissance de mes anciens moutons. Je fais pour vous une journée de travail aux champs, vous me payez cinq francs; vous vous êtes séparé définitivement de ces cinq francs qui n'existent plus que pour moi.

L'échange est la relation la plus importante dans le domaine économique. Le socialisme à tous ses degrés s'efforce d'en diminuer le rôle, mais il y réussit moins qu'il ne croit. Le système coopératif, par exemple, ne l'exclut pas. Cent ouvriers s'associent pour la possession et la direction d'une mine, mais chacun reçoit sa part du bénéfice total, et cette part lui appartient exclusivement; il a échangé son travail contre cette part. Il en est de même dans le rêve collectiviste; quand il n'y aura plus de monnaie et que tous les instruments de travail seront possédés par la collectivité, les travailleurs seront payés en nature. On leur délivrera des bons de pain, de viande, de vêtements, de combustibles. Eh bien! ce sera encore un échange, ils auront échangé leur travail contre de objets dont ils auront l'usage exclusif; la consommation ne peut pas être collective.

Ce qu'on appelle des partages, ce sont généralement aussi des échanges. Le père meurt en laissant à ses enfants un domaine

rural ou des capitaux mobiliers. S'ils ne conservent pas cet héritage en indivision, s'ils le partagent, chacun renonce à une part de la possession du tout pour recevoir à titre personnel et exclusif quelques champs ou quelques capitaux, sur lesquels désormais les autres n'auront plus aucun droit. C'est un échange.

On se tromperait toutefois en croyant que l'échange soit la seule relation économique; le don et le vol sont aussi du domaine économique. On se tromperait peut-être aussi en croyant qu'il n'y a d'échange que dans ce domaine; ne peut-on pas, comme on dit, faire échange de bons procédés? Mais il y a là une question de frontières très délicate qu'il vaut mieux de ne pas aborder en ce moment.

3° *Donation* (*bienfaisance*). Cette relation, assez négligée par les sociologues, a pourtant un très grand rôle dans la vie des sociétés. Ce qu'on peut donner et accepter ce sont des objets, de l'argent, et ce sont aussi des services de tout genre. Le don de services gratuits a même une importance sociale aussi grande, plus grande peut-être que celui des objets et de l'argent. Sans les renseignements, les conseils, les marques et les paroles de sympathie, sans les avis gratuits médicaux, hygiéniques, pédagogiques, sans la vigilance patriotique des citoyens, que deviendraient nos sociétés?

Les dons d'objets et d'argent jouent d'ailleurs un rôle essentiel. L'héritage testamentaire rentre dans ce groupe de relations, puisqu'il est toujours en une certaine mesure libre soit du côté du testateur, soit de celui des héritiers. Le père aurait pu manger tout son bien; il aurait pu le remettre tout entier à une société de rentes viagère. On doit donc, au point de vue social, considérer comme des dons, non seulement les legs qu'il institue, mais encore la part légitime de ses enfants.

4° *Spoliation* (*nuisance*). Cette relation devra être considérée comme très importante aussi longtemps qu'il y aura des meurtriers, des voleurs, des escrocs, des incendiaires, des gens qui prennent plaisir à gâter, détériorer, salir la propriété d'autrui, des indiscrets, des effrontés; aussi longtemps enfin que les peuples se feront la guerre. Dans la guerre les armées tuent, incendient, réquisitionnent, sèment la ruine et l'épidémie partout où elles passent; elles s'efforcent de se nuire l'une à l'autre, et, malgré les bonnes intentions de ceux qui édictent le droit des gens, ne peuvent ni s'abstenir de nuire aux populations pacifiques, ni empêcher les pillages et les brutalités des officiers et des soldats qui croient n'être pas surveillés. On étend le sens du mot guerre à des relations qui ne sont pas d'ordre militaire. Un tarif de guerre est celui qui

doit nuire au commerce et à l'industrie d'un peuple étranger. En France, au XVIII[e] siècle, on primait les Français qui nuisaient à l'industrie anglaise. Le blocus continental de Napoléon I[er] était bien un acte de guerre.

La spoliation s'accomplit par ruse ou par violence, quelquefois par contrainte proprement dite.

5° *Autorité* (*commandement et obéissance*). Quand on demande à quelqu'un pourquoi il fait ceci ou cela, il répond souvent que c'est parce qu'il y trouve son plaisir ou son intérêt, le plaisir ou l'intérêt de personnes auxquelles il veut du bien; mais souvent aussi il devra répondre que c'est parce que ceux qui ont autorité sur lui le lui commandent. Pourquoi cet enfant va-t-il à l'école? Pourquoi ce jeune Russe part-il avec son régiment pour la Mandchourie? Pourquoi cette dame va-t-elle au bureau de perception payer son impôt? Il n'y a guère d'homme qui ne commande quelquefois, il n'y en a pas qui n'obéisse souvent.

Avant l'autorité proprement dite il y a la contrainte exercée par des êtres conscients sur des sujets inconscients. Je veux parler de la naissance. L'enfant vient au monde sans avoir été consulté, et je défie les libertaires les plus audacieux de trouver le moyen d'organiser une pareille consultation. Avec la vie les parents imposent à l'enfant une constitution, un tempérament, des dispositions, des tendances, des aptitudes et des défauts. L'hérédité naturelle est, du côté des parents une contrainte, du côté des enfants une sujétion. Il en est de même au début de l'éducation; le petit enfant n'a la conscience qu'en partie, il n'a guère la puissance volontaire. Peu à peu il acquiert un pouvoir de résistance dont il prend conscience et qui va grandissant; la contrainte fait place à l'autorité, et le lien de l'autorité se relâche progressivement. Cela est ainsi en fait à des degrés divers; cela doit être ainsi, et les parents qui ne le comprendraient pas seraient indignes de leur fonction.

A cette première relation de commandement et d'obéissance s'en ajoutent d'autres que l'on considère comme moins naturelles et dont quelques-unes pourtant sont tout à fait nécessaires à la vie sociale. Une société ne peut pas vivre sans un pouvoir qui ordonne et qui interdit. Dans le droit public et dans le droit pénal l'État parle souvent en maître absolu : paye l'impôt, fournis des prestations, fais le service militaire, siège et vote dans les jurys; n'empêche aucun citoyen de proclamer ses opinions, de les répandre, de voter; ne tue pas, ne vole pas, ne mets pas le feu à la maison d'autrui ou à la tienne!

Dans le droit privé, l'État reconnaît aux individus une autorité

plus ou moins analogue à la sienne; un propriétaire interdit à qui il lui plaît l'usage ou l'accès de son bien. Ou bien l'État donne des ordres, mais qui n'ont pas le même caractère catégorique que dans le droit public ou pénal. Il ouvre à l'activité de ses ressortissants certaines portes en en fermant d'autres, et il attache au passage par les portes ouvertes certaines conditions dont il surveille l'exécution : Tu peux rester célibataire ou te marier; si tu te maries, voici les engagements que tu prendras. — Si tu veux te marier tu peux choisir entre deux, trois, quatre régimes de contrat; mais quand tu auras contracté, tu devras tenir les engagements résultant du contrat choisi. — Tu peux diriger seul ton industrie, tu peux aussi t'associer à d'autres à des conditions diverses, tu peux faire telles ou telles conventions avec tes correspondants, avec tes ouvriers; mais une fois les conventions faites, tu devras t'y tenir et les respecter, — moi l'État je garantis l'exécution des engagements.

L'essence de la relation d'autorité, c'est ceci : un homme accomplit certains actes parce qu'un autre homme ou d'autres hommes les lui commandent. Ces actes d'ailleurs peuvent être de natures très diverses; ils peuvent par exemple être des actes de collaboration, d'échange, de donation, de spoliation, ou bien n'avoir pas en eux-mêmes le caractère social. Cela n'importe pas ici. Il s'agit du rapport entre celui qui commande et celui qui obéit. Ce rapport a une importance sociale très grande. La diversité de ses modes est une des principales différences entre les organisations politiques et entre les états sociaux. A qui appartient l'autorité? à un homme? à une aristocratie? à l'ensemble du peuple? Le pouvoir intervient-il dans tels ou tels domaines, ou s'en abstient-il? Le pouvoir des parents, des autorités locales, de l'État est-il respecté?

On rapproche quelquefois l'idée de l'autorité de celle de la contrainte jusqu'à les confondre presque. Cela est excessif. Il y a des autorités librement consenties; l'influence à un certain degré devient pratiquement une autorité. Surtout elle concourt avec la contrainte à la constitution des autorités solides; tout gouvernement a besoin du respect et de l'amour. Toutefois l'autorité n'est complète que quand elle peut, en cas de nécessité, user de la contrainte. J'ai montré l'autorité se dégageant progressivement de la contrainte dans la famille. Dans l'État la contrainte prend surtout la forme de la spoliation légale et de la punition. Il est rare que l'État force matériellement les citoyens à obéir à la loi; il faudrait pour cela que le gendarme s'emparât de leur corps et imposât à tous leurs membres, leurs mains en particulier, des mouvements

détaillés et précis. Mais le citoyen sait que s'il n'obéit pas il s'expose à des poursuites, à des saisies, à des châtiments corporels, à l'exil, à l'emprisonnement.

6° *Systèmes de signes et langage.* — On peut hésiter à faire des signes et du langage un groupe spécial de relations. Ne sont-ils pas plutôt des moyens qui peuvent servir à des relations appartenant aux groupes précédemment énumérés? Les gestes, les actes cérémoniaux, les paroles, ne sont-ils pas tantôt des collaborations, tantôt des échanges, tantôt de la bienfaisance, tantôt de la nuisance, tantôt du commandement ou de l'obéissance? Et d'ailleurs une même relation ne peut-elle pas être établie par des signes différents? Une jeune fille ne peut-elle pas s'engager au mariage par un *oui*, un *ja*, un *yes*, un serrement de main, une inclination de la tête, un « j'accepte », un « ich liebe dich », etc.? Et n'est-ce pas, sous des formes diverses, une seule et même relation? Les signes ne seraient donc que des auxiliaires, le langage et les cérémonies ne seraient pas en soi des relations sociales. Il est permis provisoirement de laisser cette question ouverte, pourvu que l'on ne conteste pas que l'importance des signes est très grande au point de vue social, qu'ils sont tout autre chose que des moyens indifférents et que le langage est un des facteurs principaux de la vie des peuples. Que la sémiologie et la linguistique fassent ou ne fassent pas partie de la sociologie proprement dite, elles ont avec elle une très étroite parenté.

J'ai essayé une classification des relations sociales ou interhumaines. Chacune des parties de la sociologie sera la science des lois naturelles d'un de ces groupes de relations : sciences des lois naturelles de la collaboration, de l'échange, de la donation, de la spoliation, de l'autorité. Il s'agit d'exposer — ou pour le moment de chercher — les rapports de dépendance de ces relations diverses à l'égard d'autres relations interhumaines ou d'autres événements de tout ordre. J'ai donné plus haut quelques exemples de questions sociologiques sans tenir compte des divisions de la science. Reprendre maintenant avec détail toutes ces divisions l'une après l'autre serait très long et peut-être inutile. Il pourra suffire de formuler quelques questions en les rapportant à leur groupe.

Collaboration. — Quelles sont les circonstances de tout ordre, économique, pédagogique, politique, etc., qui permettent dans un État la prospérité et la durée d'une Académie scientifique de recherches ou celle d'une ou de plusieurs universités? Quelles sont les circonstances où de pareilles institutions de travail collectif ne

pourraient pas réussir et être utiles? Quelles sont les circonstances de tout ordre, et spécialement de l'ordre religieux, qui recommandent aux Églises le système épiscopal, le système presbytérien, le système congrénationaliste? Quelles sont les circonstances dans lesquelles l'un ou l'autre de ces systèmes ne pourrait pas réussir et se maintenir?

Échange. — Quelles sont les circonstances de tout ordre qui poussent au régime coopératif et lui permettent le succès? Quelles conséquences ce régime aurait-il eu autrefois ou aurait-il à l'avenir, dans telles circonstances données, pour les relations entre l'élite de la classe ouvrière et les ouvriers moins capables?

Spoliation. — Quelles sont les circonstances de tout ordre qui poussent les peuples à la guerre? Étant données les circonstances *a*, *b*, *c*, *d*, — et la paix — la circonstance *e* produirait-elle la guerre?

L'égalisation des fortunes diminue-t-elle le vol et l'escroquerie?

Autorité. — Le désordre de la rue favorise-t-il nécessairement le despotisme? S'il ne le favorise pas toujours, quelles sont les circonstances qui déterminent l'un ou l'autre résultat? Y a-t-il des circonstances où la loi puisse, sans danger grave pour l'unité de la famille, partager l'autorité entre le mari et la femme, et s'il y en a quelles sont-elles?

Chacune des parties de la sociologie, chaque sociologie spéciale traite donc analytiquement d'une des espèces de relations interhumaines et cherche à déterminer les causes de sa production, de sa durée, de ses modifications diverses, de sa suppression. La sociologie générale, tout en restant une science de l'abstrait, opère la synthèse des résultats obtenus par l'analyse; elle se rapproche du concret et de la réalité en considérant les relations interhumaines dans leur complexion et dans leur enchevêtrement. Au lieu de rechercher les effets de tel ensemble de circonstances et de conditions sur une espèce de relations, la relation d'échange par exemple, elle recherchera ses effets à la fois sur l'échange, sur la collaboration, sur la bienfaisance, sur l'autorité, sur la langue. Si un peuple ayant tel caractère, telles habitudes, telle population, etc., est vaincu par un autre peuple dans telles et telles conditions, quelles seront les conséquences possibles, probables ou certaines de cette défaite pour sa vie économique, pour ses écoles, sa philanthropie, son droit public et son droit privé, etc.?

Des lois naturelles générales fournissant par leur application à des conditions spéciales les réponses à de pareilles questions, voilà, selon moi, l'objet de la sociologie abstraite. Que la constitu-

tion de cette science soit désirable, que, si elle était constituée, elle permît aux hommes d'éviter beaucoup d'erreurs pratiques, beaucoup de malheurs, et de marcher plus sûrement vers les buts qu'ils se proposent, personne sans doute ne le contestera. Mais on dira que la constitution de cette science est impossible ou du moins très difficile. Impossible, non; très difficile, oui. La sociologie repose sur les autres sciences de lois et dépend de leurs progrès. Son objet est d'une complexité extrême. Une sociologie rigoureuse et fixée est pour nous un idéal prodigieusement lointain. Ce serait une erreur grave et très dangereuse que d'accorder une confiance absolue aux formules qu'elle essaye aujourd'hui. Mais ces essais peuvent toutefois être utiles dès maintenant et surtout ils préparent l'avenir.

« Nos arrière-neveux nous devront cet ombrage ».

ADRIEN NAVILLE.

QU'EST-CE QU'UNE PASSION?

I

Quoique l'étude des passions soit aussi ancienne que les plus anciennes spéculations de la philosophie. je ne crains pas de la reprendre ici; mais sous une forme spéciale, restreinte, en des limites qui seront fixées avec précision. Cette étude me paraît justifiée par deux raisons principales.

La première c'est que, bien que les passions ne puissent pas, toutes et dans leur intégralité, être qualifiées de maladies, quelquefois elles s'en rapprochent tellement que la différence entre les deux cas est presque insaisissable et qu'un rapprochement s'établit forcément.

La deuxième raison, c'est que ce terme est tombé en désuétude — sans motifs valables, à mon avis — et qu'il est pour ainsi dire sans emploi dans la psychologie contemporaine. Je me suis livré à de minutieuses recherches sur ce point. J'ai consulté une vingtaine de traités, écrits dans diverses langues, jouissant à des titres divers de la faveur du public et j'ai constaté que c'est à peine si deux ou trois consacrent quelques courtes pages aux passions. Le lecteur me dispensera de lui présenter une énumération de noms qui serait oiseuse. Chez beaucoup d'auteurs, le mot « passion » ne se rencontre pas même une seule fois (Bain, W. James, etc.). D'autres l'inscrivent en passant, mais pour le confondre avec les termes « émotions » ou « sentiments » en général et ils soutiennent qu'on peut dire indistinctement émotions ou passions. D'autres se contentent de remarquer, avec raison d'ailleurs, que c'est une expression vague et élastique; ils ne semblent pas supposer qu'elle puisse être précisée. Il n'y a que de très rares exceptions à cet abandon universel [1].

1. Par exemple Höffding, *Psychologie*, VI, E. 5. Il déclare « employer le mot passion dans un sens plus étroit que ne le fait l'usage ordinaire qui n'établit pas une distinction nette entre l'émotion de la passion ». Au Congrès de Rome (avril 1905), le Dr Renda (de Campobasso) a aussi soutenu, en même temps que l'auteur de cet article, la thèse de la distinction et même de l'opposition tranchée entre l'émotion et la passion.

Tandis qu'au XVII[e] siècle (Descartes, Spinoza) et même plus tard, on donnait à l'expression « passions de l'âme » un sens si large qu'il équivalait à l'expression actuelle d'états affectifs, embrassant ainsi la vie des sentiments presque entière ; ce mot s'est trouvé de nos jours rayé de la psychologie ou ne subsistant qu'à titre de de locution populaire. Cet ostracisme, autant que j'ai pu le vérifier, est d'origine et d'importation anglaise. Le livre de Bain : *Emotions and Will* et l'ouvrage célèbre de Darwin sur l'*Expression des émotions* me paraissent avoir eu, à cet égard, une influence décisive[1].

Cette identification de l'émotion et de la passion qui sont deux modes distincts de la vie affective — ou plutôt la confiscation d'un mode au profit exclusif de l'autre qui devient le terme général — me paraît malencontreuse et propre à embrouiller une nomenclature déjà très trouble. On ne peut contester qu'il y a un grand inconvénient à désigner par le même mot « émotion » d'une part des états affectifs grands et petits, violents et modérés, éphémères et tenaces, simples et complexes; d'autre part des phénomènes spéciaux ayant leurs caractères spécifiques, tels que la peur, la colère, le chagrin, etc. C'est aussi raisonnable que si, dans une classification scientifique, on appliquait le même terme au genre et à ses espèces.

La tendance actuelle à refuser aux passions un chapitre à part dans les traités de psychologie a été un recul. Dès la fin du XVIII[e] siècle, Kant dans un passage souvent cité établissait entre la passion et l'émotion une distinction nette, précise, positive : *Anthropologie* (liv. III, § 73). « L'émotion agit comme une eau qui rompt sa digue, la passion comme un torrent qui creuse de plus en plus profondément son lit. » « L'émotion est comme une ivresse qu'on cuve; la passion comme une maladie qui résulte d'une constitution viciée ou d'un poison absorbé, etc. ». La position de Kant, actuellement abandonnée, doit être reprise, mais avec les

1. Sur ce point, le passage qui suit me paraît instructif. Il est de James Sully : *The Human Mind :* tome II, p. 56. « La nomenclature des sentiments (*feelings*) n'est point fixée d'une manière satisfaisante. Le mot émotion seul commence à être généralement adopté pour désigner le groupe supérieur des sentiments. Les termes affection et passion ont aussi chez les anciens écrivains un emploi qui correspond à ce que nous appelons maintenant passion. Il semble cependant préférable d'employer émotion comme terme générique et de réserver affection et passion pour certaines modifications. Ainsi, il est préférable de restreindre passion aux manifestations les plus violentes du sentiment (amour et haine passionnés) que nous mettons communément en opposition avec pensée ou raison ». Nous verrons plus loin que la violence n'est pas propre à toutes les passions et que leur caractère spécifique, s'il y en a, est ailleurs.

méthodes et les ressources de la psychologie contemporaine et en rejetant cette thèse excessive qui regarde toutes les passions comme des maladies.

Le but de ce travail est donc de réagir contre le courant.

Pour la clarté de mon exposition, je répartis les manifestations de la vie sentimentale en trois groupes : les états affectifs proprement dits, les émotions, les passions. Je ne prétends pas que cette division soit à l'abri des critiques; mais je demande qu'on l'accepte provisoirement pour sa valeur didactique.

1° Il y a des états affectifs qui expriment les appétits, besoins, tendances inhérents à notre organisation psychophysique. Ils constituent le cours régulier et ordinaire de la vie qui, chez la moyenne des hommes n'est faite ni d'émotions ni de passions, mais d'états d'une intensité faible ou modérée. Assurément cette qualification est vague, mais je n'en trouve pas d'autres.

Pour préciser : les états agréables ou pénibles liés à la satisfaction de nos besoins nutritifs ou autres, à l'exercice de nos organes sensoriels, aux rapports avec nos semblables; aux perceptions ou représentations de valeur esthétique, scientifique que le hasard nous offre en passant, aux aspirations religieuses, etc. : tout cela forme le contenu régulier et ordinaire de notre vie affective quotidienne. Ces multiples états — omission faite par hypothèse de toute émotion et de toute passion — comment les nommer? Le terme le plus général paraît le plus convenable : Sentiments ou états affectifs. Sans doute, comme il n'existe pas de sentiments *in abstracto*, ces milliers d'états qui surgissent momentanément dans notre conscience ont chacun leurs modalités propres, leur composition particulière qui varient suivant l'objet du sentiment, suivant la nature du sujet qui sent, suivant le lieu et le moment. Ainsi la sympathie ou l'antipathie prend divers noms suivant qu'elle s'adresse aux parents, aux enfants, aux amis, aux compatriotes, aux étrangers, etc.; suivant qu'elle est habituelle ou accidentelle, faible ou vive. — Les sentiments communs, les plus fréquemment répétés ont un nom dans les idiomes un peu civilisés; mais par delà il y a ceux qui restent innommés, parce qu'ils sont rares, insaisissables, strictement individuels. Nos langues, faites surtout pour des besoins intellectuels et des échanges d'idées, sont insuffisantes pour l'expression complète de ce qui est *senti*. On en pourrait donner des exemples : ainsi, on a soutenu avec raison que, chez les mystiques, l'érotisme du langage n'est quelquefois qu'une apparence due à l'impossibilité de traduire dans la langue com-

mune des sentiments très spéciaux[1]. On s'exprime par analogie et elle prête au contresens.

2° L'émotion a pour caractère de commencer par un choc, une rupture d'équilibre. C'est la réaction soudaine, brusque, de nos instincts égoïstes (peur, colère, joie) ou altruistes (pitié, tendresse) faite surtout de mouvements ou d'arrêts de mouvements : phénomène synthétique, confus parce qu'il jaillit du fond inconscient de notre organisation et n'est accompagné que d'un faible degré d'intelligence. La connaissance consciente n'apparaît qu'à mesure que le trouble émotionnel faiblit. Telles sont la colère, le *raptus* amoureux, la poussée orgueilleuse. L'émotion se définit par deux caractères principaux; l'intensité, la brièveté. Je n'entre pas dans une analyse détaillée qui serait inutile pour notre sujet, d'autant plus qu'elle a été très bien faite par plusieurs psychologues contemporains[2].

3° La passion a d'autres caractères. Provisoirement, il suffit de dire qu'elle s'oppose à l'émotion, par la tyrannie ou la prédominance d'un état intellectuel (idée ou image); par sa stabilité et sa durée relatives. En un mot et sauf quelques réserves qui seront faites plus tard, la passion est une émotion prolongée et intellectualisée, ayant subi, de ce double fait, une métamorphose nécessaire. Plus nous avancerons dans notre étude, mieux nous verrons que l'émotion et la passion, malgré un fond commun, sont non seulement différentes mais *contraires*.

L'émotion est un état primaire et brut, la passion est de formation secondaire et plus complexe. L'émotion est l'œuvre de la nature, le résultat immédiat de notre organisation; la passion est en partie naturelle, en partie artificielle, étant l'œuvre de la pensée, de la réflexion appliquées à nos instincts et à nos tendances. L'émotion s'oppose à la passion, comme en pathologie, l'état aigu et l'état chronique. On peut même prolonger la comparaison : la passion comme la maladie chronique a des poussées imprévues qui la ramènent à la forme aiguë, c'est-à-dire au fracas de l'émotion. Une passion à longue durée est toujours traversée par des accès émotionnels.

Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'une pure discussion de mots mais d'un essai nécessaire de séparation. Plus il est difficile d'établir des divisions nettes dans le monde fuyant et incessamment transformé des sentiments, plus il est désirable de mettre au moins en relief quelques manifestations de la vie affective qui semblent

1. Brenier de Montmorand, Les États mystiques, *Rev. phil*, juillet 1905.
2. Voir en particulier Paulhan, *Phénomènes affectifs*, p. 89 et suiv.

posséder des caractères propres, spécifiques et de les poser à part. Dans la psychologie de l'intelligence, on ne confond pas la perception, l'image, le concept, quoique la perception soit quelquefois noyée dans son escorte d'images et quoique l'image confine quelquefois au concept. Dans la psychologie des sentiments, faisons de même : j'espère montrer que les passions, dans leurs formes typiques ont des caractères fixes et que, dans une étude complète de la vie affective, elles ont droit à un chapitre spécial.

II

En entrant dans notre sujet, il est nécessaire de le circonscrire rigoureusement. Le but de ce travail n'est pas une étude descriptive des passions, mais un essai de psychologie générale que nous réduirons aux questions suivantes : Comment les passions naissent, comment elles se constituent; comment elles finissent.

La naissance des passions résulte de causes internes et de causes externes.

I. Quelques mots suffiront sur les causes *externes* qui sont les moins importantes et les plus connues.

1° Il y a d'abord les conditions du milieu extérieur et les circonstances fortuites qui favorisent l'éclosion ou l'expansion d'une tendance en germe, à l'état latent — en termes moins mystérieux et plus précis — qui est trop peu agissante pour être notée. L'influence des causes externes est inversement proportionnelle à la puissance de la prédisposition, cause *interne*. Celle-ci est-elle grande, il suffit d'un hasard, d'un accident fugitif; est-elle faible, il faut la répétition des influences extérieures. C'est l'équivalent de ce qui arrive pour les vocations intellectuelles (peintres, musiciens, mathématiciens, mécaniciens, etc.) : la tendance latente, comme la vocation latente, sollicitée du dehors fait éruption et fraie sa voie.

2° L'imitation. C'est la source d'un grand nombre de passions, qui durent ce qu'elles peuvent : les unes s'éteignent peu à peu, les autres s'enracinent pour toujours. La distinction, due à Tarde, entre l'imitation-coutume qui est stable et l'imitation-mode qui est éphémère s'applique très bien au cas présent. Si le mot ne prêtait à l'équivoque, on pourrait dire qu'il y a les passions *innées*, fortes et durables et les passions acquises, faibles et de courte durée [1]. Les grandes passions doivent peu à l'imitation et restent au

1. Toutes les passions étant de formation secondaire, sont nécessairement *acquises;* mais j'appelle *innées* celles qui sont issues directement et spontanément d'une tendance prédominante chez un individu.

fond identiques dans tous les temps et tous les lieux. Quant aux autres, il y aurait à faire, d'après l'histoire, de curieuses remarques sur leurs variations selon la mode de l'époque par exemple, en amour. Il me semble aussi que la passion de l'argent a pris de nos jours la forme de l'ostentation et de la prodigalité plutôt que celle de l'avarice, quoique la tendance qui en est la source reste la même.

3° La suggestion est, sans doute, une forme de l'imitation, mais elle en diffère partiellement. Dans l'imitation, l'initiative de la répétition vient de l'imitateur; dans la suggestion, l'initiative vient surtout de la cause extérieure quelle qu'elle soit qui agit sur le suggestionné. Cette cause extérieure peut être indifféremment un homme ou une chose; moins encore, une lecture. Rappelons son influence sur la genèse des passions amoureuse, esthétique, militaire, etc. Elle agit même sur les enfants[1].

En tout cas, la suggestion mérite une mention spéciale, car elle est la source d'où naissent les passions *collectives*, suscitées par les questions religieuses, politiques, sociales ou même simplement par quelque affaire retentissante. Ces passions exigent en sus de l'imitation cet élément de fermentation qui est propre à la psychologie des foules et sans lequel il n'y a pas de contagion mentale.

II. Les causes *internes* sont les seules vraies et au fond il n'y en a qu'une : la constitution physiologique de l'individu, son tempérament et son caractère. Puisque c'est ici l'origine réelle des passions, la source d'où elles jaillissent, il convient d'insister.

Considéré comme être affectif, l'homme est un faisceau de besoins, tendances, désirs et aversions, liés à sa vie organique ou consciente, dont l'ensemble forme une portion importante de son individualité totale. On peut admettre comme très probable, sinon certain, que chez un homme normal *toutes* ces tendances existent, c'est-à-dire qu'elles peuvent se manifester dans des conditions appropriées. Prenons un paysan grossier, inculte et borné. Besoins nutritifs (manger et boire), appétit sexuel, instinct offensif et défini-tif de la conservation; quelques tendances familiales et sociales; une curiosité puérile et sans portée (qui est une forme du sentiment intellectuel), un ensemble de croyances superstitieuses, un vague besoin esthétique qui se satisfait par des contes, de grossières

1. « On voit des enfants de douze, treize, quatorze ans, après avoir lu un livre de voyage qui les a enthousiasmés, quitter leurs parents et se mettre en route pour le pays de leur rêve. Ce fait a été signalé par les journaux; je l'ai constaté moi-même dans mes fonctions judiciaires. » Proal, *Le crime et le suicide passionnel*, p. 313.

images ou des chansons : tel est à peu près tout son bagage affectif qui va de pair avec un bagage intellectuel équivalent. Si humble que soit cet échantillon de l'humanité, il possède une vie affective complète. Parmi toutes ces tendances, s'il n'y en a aucune qui soit en saillie, si toutes sont au même niveau de médiocrité, il réalise le type amorphe et il lui marque ce caractère affectif que nous cherchons et qui est la passion. Mais si une tendance quelconque — à l'amour, au jeu, à boire, etc. — se fait jour, entre en relief, nous avons les premiers éléments, la forme embryonnaire d'une passion.

Ce type amorphe n'est pas imaginaire. S'il ne s'en rencontre pas au sens absolu, certains hommes s'en rapprochent beaucoup, même avec un niveau intellectuel supérieur à celui de notre paysan.

Quoiqu'on ne puisse contester que de telles gens existent, il faut pourtant reconnaître que la majorité des hommes sort de cette teinte neutre.

L'organisme physique est un agencement de tissus, d'organes et des fonctions qui théoriquement constituent une harmonie parfaite; mais le plus souvent, le cœur, les poumons, l'estomac, les viscères intestinaux, le cerveau, les nerfs, les muscles n'ont pas la même énergie vitale; ils diffèrent les uns des autres en vigueur ou en faiblesse et c'est sur des différences de cette nature que repose pour une part la doctrine des tempéraments. De même pour l'organisme mental : il y a ordinairement une ou plusieurs tendances qui prévalent et impriment à l'individu une marque affective, bien nette pour ceux qui l'observent ou le connaissent. C'est ce qu'on exprime dans la vie ordinaire par des expressions telles que : disposition à la joie ou à la tristesse, à l'expansion ou à la concentration, à la bienveillance ou à la haine, à la timidité ou à l'audace, à l'amour ou à la froideur, à la générosité ou à l'avarice, etc. Ces termes caractérisent l'individu dans sa vie affective, comme ceux d'énergique, faible, lent, pressé, paresseux.... le font pour sa vie active. Cette prédisposition, innée ou acquise très tôt par l'imitation, exprimant tout l'individu ou la plus grande partie de lui-même, est appelée par quelques psychologues anglais *mood* et par les Allemands, *Stimmung*; que je traduis par modalité affective. Toutefois, cette disposition générale est très différente de la passion qui est un état spécialisé; ce n'est que le terrain où elle germe.

Pour préciser la question posée plus haut : comment se forme une passion? il me paraît utile de réduire les passionnés à deux types : l'homme d'une seule passion; l'homme de plusieurs passions simultanées ou successives. Cette division est un peu sché-

matique, puisqu'elle néglige les cas intermédiaires, mais elle me paraît mettre quelque jour dans ce sujet complexe.

L'homme d'une seule passion est l'équivalent de ce que quelques auteurs, traitant du caractère, appellent un unifié ; mais chez lui l'unité est faite par hypertrophie non par harmonie. Ce type, le plus rare, est en général celui des *grands* passionnés. A l'ordinaire, la tendance s'affirme de bonne heure et si énergiquement que tout le monde ou du moins les clairvoyants peuvent dire dans quel sens ce prédestiné s'orientera. La passion est ici dans toute sa simplicité et elle justifie la définition bien connue : exagération d'une tendance. Pour ne pas simplifier à l'excès, remarquons que tendance unique signifie dominant les autres de si haut qu'elle les réduit presque au néant : par exemple l'amour de la puissance chez Napoléon.

Les hommes de plusieurs passions, simultanées ou successives, sont plus complexes et se rencontrent plus fréquemment. Leur marque propre est une sensibilité extrême qui vibre à tout événement, mais qui peut engendrer des états tout autres qu'une passion. La langue courante et même les psychologues les nomment un peu au hasard des sentimentaux, des émotifs, des impulsifs, des passionnés; comme si ces expressions étaient synonymes. Il n'en est rien et les faits permettent d'établir des différences nettes :

1° Les sentimentaux vivent dans le domaine de la rêverie ou n'en sortent guère. Ils ne sont pas et ne peuvent être des passionnés parce qu'ils manquent de but fixe et d'énergie pour agir. Leurs aspirations sont pauvres en éléments moteurs. Les vrais passionnés ne sont pas des rêveurs[1].

2° On confond communément les émotifs-impulsifs avec les passionnés quoique leurs marques propres soient différentes et même contraires. L'impulsion qui est quelquefois une explosion, traduit l'hyperesthésie des centres sensitifs, la tension excessive des centres moteurs et la faiblesse des centres inhibiteurs. L'instabilité des tendances, sans profondeur, variables, errantes, sans but fixe s'oppose à la constitution d'un état durable, par conséquent d'une passion. Tels sont les déséquilibrés de tout genre qu'on rencontre un peu partout; tels sont beaucoup d'hommes connus dans les beaux-arts et la littérature que l'on qualifie à tort de passionnés : Alfieri, Byron, Berlioz, E. Poë. Les documents biographiques les révèlent plutôt comme des sensitifs instables qui se dépensent en impulsions. Cependant il faut admettre des formes

1. Dans sa classification des caractères, Malapert a très bien établi ces différences : *Les éléments du caractère*, etc., Paris, 1897, p. 226 et suiv.

de transitions. Même sur ce terrain mouvant, des passions peuvent naître, durer et coexister avec les troubles impulsifs : Mirabeau me paraît un exemple. On a soutenu aussi que Alfieri eut une passion, la haine, qui dura toute sa vie en changeant d'objet.

3° Ces éliminations faites, restent les passionnés dont les caractères spécifiques seront étudiés ci-après en détail et qu'on peut résumer comme il suit. « Ce qui fait la passion, ce n'est pas seulement l'ardeur, la force des tendances ; c'est surtout la prépondérance de la stabilité d'une certaine tendance exaltée à l'exclusion et au détriment des autres. La passion c'est une inclination qui s'exagère, surtout qui s'installe à demeure, se fait centre de tout, se subordonne les autres inclinations et les entraîne à sa suite. » La passion est dans le domaine de la sensibilité ce que l'idée fixe est dans le domaine de l'intelligence [1].

Il y a pourtant un point obscur dans la genèse des passions : comment sur ce fond affectif, vigoureux et d'apparence homogène, qui est leur terrain d'élection, telle passion surgit elle plutôt qu'une autre ?

On peut, dans beaucoup de cas, surtout pour les passions faibles, accorder une grande part aux causes extérieures, énumérées précédemment, au milieu, à l'éducation, au hasard. Mais cette explication est inacceptable pour les grandes passions qui semblent naître par génération spontanée. Je ne vois qu'une réponse par analogie, dans le rapprochement avec cette disposition que la pathologie physique nomme une *diathèse*. Quoique plusieurs auteurs soutiennent qu'en réalité, il n'y en a qu'une seule qui consiste dans l'oxydation insuffisante des déchets de la nutrition et dans l'accumulation des produits de cette combustion incomplète, cependant en pratique on admet des modalités : arthritique, scrofuleuse, cancéreuse, nerveuse, etc. Une passion qui absorbe toute la vie ne peut provenir que d'une disposition congénitale analogue ; c'est pourquoi nous avons dit plus haut qu'elle est innée et indéracinable. Physiologiquement, une cause extérieure, insignifiante, qui est sans influence sur l'homme sain, agit sur le diathésique dans le sens de sa diathèse. Psychologiquement, un événement futile qui serait sans prise sur un caractère froid et réfléchi, agit sur un prédisposé dans le sens de la moindre résistance. Il éveille la tendance latente qui fait éruption sous ce léger choc et comme spontanément, de même que dans notre vie intellectuelle, un souvenir ou une idée surgissent sans cause saisissable. L'événement si

1. Malapert, *ouv. cité*, p. 229.

faible qu'il soit agit comme principe de détermination : mais au lieu de produire l'état diffus qui est le propre du sentimental ou les explosions multiples et variables qui sont la marque de l'émotif-impulsif, il oriente, chez le passionné, la vie affective dans une direction unique où elle coule endiguée, par l'effet d'un drainage énergique qui dessèche tout le reste.

Pour achever cette revue des causes ou conditions de naissance des passions, nous ajouterons quelques mots sur les influences inconscientes qui appartiennent, de droit, au groupes des causes internes. Comme pendant ces dernières années, on a fait du terme *inconscient* « la grande panacée pour toutes les difficultés psychologiques et philosophiques » et qu'il est souvent d'un emploi équivoque, je déclare n'en faire usage que pour désigner un fait connu de tous, sans m'inquiéter de sa nature dernière, si elle est psychologique ou physiologique [1].

Dans ces influences inconscientes, on peut distinguer deux formes principales, en négligeant les intermédiaires.

La première forme est plutôt subconsciente. Citons comme exemples certains états affectifs qu'on a appelé des émotions organiques et qui me paraissent des phénomènes identiques à ceux de l'instinct. Baldwin en a étudié quelques-unes, notamment la timidité organique (différenciation de la peur) chez le très jeune enfant. « Ces émotions, dit-il, se produisent d'abord sans que nous ayons le temps de voir qu'elles se rapportent à notre moi. Elles paraissent en relation uniquement avec l'organisme physique et si étroitement liées à la structure du corps par l'hérédité, qu'elles servent à nous protéger du mal ou à nous assurer des bénéfices sans le secours de la réflexion. » Celle-ci vient plus tard et inaugure une seconde phase où l'émotion n'est plus seulement organique. — On peut classer sous le même titre les sympathies et antipathies brusques, sans motifs conscients, les affinités électives, la tendance spontanée et toute naturelle chez les uns à commander, chez les autres à obéir. — En somme, ce groupe est composé d'instincts, au sens précis de la psychologie animale : et

1. La seule position qui convienne sur ce point à la psychologie pure a été très bien indiquée récemment : « Le terme inconscient a deux emplois propres : L'un est négatif : c'est un concept limite par rapport à toutes les formes de la conscience; tout ce qui n'est pas conscient est inconscient. L'autre est positif et est *pratiquement* synonyme de physiologique. Il affirme simplement certaines activités nerveuses qui n'ont pas de contre-partie dans la conscience. Ce n'est plus une énigme, mais un terme plus ou moins convenable pour désigner ces actions nerveuses marginales qui évidemment modifient nos réaction, sans toutefois produire un changement mental appréciable ». Angell, *Psychology*, p. 395, New-York, Holt, 1904.

leurs. Pour cela, il faut sortir du monde subjectif et procéder objectivement; il faut juger l'idée fixe non elle-même mais dans ses effets. Appliqué aux passions, ce critérium constate une série continue qui part de l'idée simplement dominante pour aboutir à l'idée délirante, nettement pathologique.

Une autre question qui a suscité aussi de vives discussions, c'est la nature de l'idée fixe ou obsédante. C'est un état complexe : il est fait d'éléments intellectuels et d'éléments affectifs-moteurs. De ces deux facteurs, lequel est essentiel et prépondérant?

La théorie intellectualiste répond : le facteur primaire est l'idée qui est indépendante de toute influence affective. S'il existe des troubles du sentiment, ils sont toujours accessoires, secondaires; ils résultent de la coercition exercée par l'idée fixe et de la réaction de l'individu contre elle; c'est la thèse de Westphal, Meynert, Buccola, Tamburini, Morelli, Hack-Tuke, Magnan, etc., sous divers noms et diverses formes.

La théorie émotionnelle répond : L'idée fixe ou obsédante est le résultat logique d'une disposition affective, normale ou morbide qui est toujours le fait primitif, la cause dont l'idée fixe est l'effet. L'origine est dans la vie des sentiments et dans les troubles physiques qui l'accompagnent, tel que l'angoisse. Cette thèse paraît, actuellement celle du plus grand nombre (Pitres et Régis, Féré, Séglas, Freud, P. Janet, etc.).

Quelque opinion que l'on adopte, il est clair que dans la passion, l'idée fixe ne vaut et n'agit que par les états affectifs et moteurs concomitants et que ceux-ci forment la plus grosse part du phénomène total. Toutefois, la question d'origine n'est que reculée sans être résolue : est-ce l'élément intellectuel qui suscite et maintient l'état affectif-moteur? est-ce le contraire? Cette seconde hypothèse me paraît plus vraisemblable et plus fréquemment vérifiée; mais j'avoue qu'il est impossible d'en donner la preuve. Il n'est pas douteux que, dans la vie, les deux cas se rencontrent [1].

Cette idée fixe qui agit comme un but ou comme une fin, qui sollicite sans cesse, peut venir du dehors, suggérée par un événement extérieur, comme dans l'amour; ou du dedans, par la transformation d'une aspiration confuse en une conception claire, comme chez l'ambitieux. Toute passion est donc la spécialisation

1. Consulter pour plus détails sur ces questions : Pitres et Régis : *Séméiologie des obsessions et idées fixes;* Séglas, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*; P. Janet, *Obsession et Psychasthénie*, t. I, 448 et sq., et la bibliographie abondante indiquée par ces divers auteurs. Arnaud dans Ballet, *Traité de pathologie mentale*, après longue critique des deux théories, met l'origine des obsessions et des idées fixes dans « une lésion de la volonté ».

d'une tendance attractive ou répulsive qui se concrète en une idée et, de ce fait, atteint la pleine conscience d'elle-même. L'individu se trouve ainsi scindé en deux parts : sa passion et le reste. On sait combien le rapport de proportion est variable entre ces deux parts. Dans les esprits naïfs et incultes, cette tyrannie de l'idée fixe se traduit par la foi en un ensorcellement, en actions magiques, etc.

En somme, l'idée fixe est le signe sinon la cause d'un surcroît d'énergie, mais avec *dérivation* dans un sens exclusif. Elle agit comme pouvoir moteur ou inhibiteur. Ce surcroît d'énergie, cette dérivation, effet des causes extérieures et surtout de cette dispotion intérieure que nous avons assimilée à une diathèse, est localisée. On ne peut douter que la quantité de l'influx nerveux (quelque opinion qu'on ait sur sa nature) varie d'un individu à un autre. On ne peut douter non plus qu'à un moment donné, chez un individu quelconque, la quantité disponible peut être distribuée d'une manière variable. L'influx nerveux ne se dépense pas de la même manière chez le mathématicien qui spécule et chez l'homme qui satisfait une passion physique; une forme de dépense empêche l'autre, le capital actuel ne pouvant être employé à la fois à deux fins. L'état psychophysiologique qu'on nomme passion ne se perpétue qu'au détriment des fonctions normales; il se nourrit de leur appauvrissement.

2° Le deuxième caractère est la durée. Elle est indéterminable : une vie entière, des années, quelques mois. Si vague que ce critérium puisse paraître, il est toujours suffisant pour différencier la passion de la simple émotion, qui est une manifestion passagère et instable. En comparaison, la passion même la plus courte est très longue. Toute passion est donc stable à des degrés divers, parce que la dérivation au profit d'une tendance prépondérante produit un état permanent qui s'oppose, au moins partiellement, à la loi de changement perpétuel qui est la vie normale de la conscience : tout ce qui est sans rapport avec cette tendance reste à l'état crépusculaire; notre personnalité y demeure étrangère, n'en prend pas possession.

Nous avons déjà fait cette remarque que les caractères instables ne sont pas aptes à subir de vraies passions et que l'analyse psychologique doit rectifier sur ce point l'opinion populaire qui confond les émotifs-impulsifs avec les passionnés. C'est pour cela que, chez les enfants, en général, on ne découvre pas de passions, sauf une qui s'appuie sur les besoins nutritifs, très développés, très stables, très exigeants chez eux : la gourmandise. En dehors

d'elles quelques cas sporadiques : amour et haine précoces, passion pour l'étude, les arts mécaniques; et ces cas sont exceptionnels, parce que la passion qui est une forme *intellectualisée* de la vie affective, suppose un degré d'intelligence que les enfants n'ont pu atteindre et exige pour vivre une certaine stabilité dont ils sont peu capables.

3° Le troisième caractère est l'intensité. Il n'est pas une marque spécifique toujours nette comme les deux autres et ne semble pas d'abord nécessairement inhérent à toute passion. Ceci requiert un éclaircissement. La dépense d'énergie est évidente dans les passions dynamiques, d'allure fougeuse et effrénée, où le désir s'affirme sans cesse sous forme d'actes et ne s'assouvit pas. Il n'en est pas de même pour les passions statiques (haine, ambition froide, avarice); mais souvent l'intensité de l'effort n'est pas moindre. Il s'exerce sous la forme d'arrêt de mouvements; l'énergie reste à l'état de tension. Aussi beaucoup d'auteurs définissent la passion par la force, quoiqu'elle ne soit qu'un de ses éléments constitutifs[1].

Ici un problème se pose analogue à celui des enfants : Les peuplades sauvages, vivant en dehors de tout contact avec les civilisés, sont-elles capables de véritables passions? Cette question peut surprendre, car on admet généralement que l'impétuosité irrésistible des désirs et aversions est leur marque prédominante : d'où l'on conclut au règne des passions. C'est toujours la confusion illégitime entre les impulsifs et les passionnés. Il serait paradoxal de soutenir que les sauvages ne ressentent par quelques passions simples et primitives comme la vengeance (forme aiguë de la haine) l'amour, la cupidité, l'attrait du jeu[2]. Cependant, quoique intenses, elles sont plutôt rares et de courte durée. Au fond, ce sont des états mixtes, hybrides, des formes de transition entre l'émotion impulsive et la passion : les conditions intellectuelles manquent pour assurer la stabilité. A une disposition qui pourrait devenir une passion si elle pouvait devenir chronique, se substitue une série de

1. Ainsi dans le récent *Dictionary* édité par Baldwin, on trouve comme définition : PASSION : a *strong* and uncontrolled emotion »; « *strong* and incontrolled emotion, so *strong* as to exclude or overpower other mental tendencies ».

2. Voici un exemple emprunté à Lumholtz, dans ses explorations en l'Australie : « L'amour chez les Australiens peut aller jusqu'à la passion. Un noir civilisé avait enlevé la femme d'un autre noir. Comme elle aimait son ravisseur, elle ne se fit pas prier pour le suivre; mais les Blancs qui voulaient la garder pour leur serviteur nègre qui dépérissait en son absence, la ramenèrent avec menace de tuer le ravisseur, s'il reparaissait. Pourtant l'amour l'emporta; l'homme revint à la charge et tenta une seconde fois d'enlever sa belle et il fut mis à mort par les Blancs ». *Voyage au pays des Cannibales*, 276. On citerait sans peine des cas analogues pour d'autres passions.

poussées aiguës, brusques et violentes. La passion reste enveloppée dans une gangue émotionnelle, incapable d'acquérir ses caractères propres. Inutile d'ajouter que ces formes hybrides sont fréquentes chez les civilisés. Elles ont contribué pour une bonne part à empêcher ou à obscurcir la distinction nette entre les manifestations de l'impulsion et celles de la passion.

IV

Ayant achevé notre énumération des caractères spécifiques, revenons à l'idée fixe, pour la suivre dans son travail. Elle constitue la passion par la coopération étroite de l'association et de la dissociation, de l'imagination créatrice, des facultés logiques qui sont à ses ordres. Après ce qui a été dit, il est à peine besoin de répéter que ce travail est, au fond, l'œuvre de la *tendance* attractive ou répulsive, cause première de toute passion, qui maintient l'idée fixe. Celle-ci est le but conscient et la lumière; rien de plus. Elle agit comme état complexe — intellectuel et affectif — qu'on pourrait nommer aussi bien une émotion fixe.

I. L'association et la dissociation doivent être prise au sens complet, c'est-à-dire appliquées aux états intellectuels, aux sentiments, aux mouvements.

L'association systématique de la passion est si connue et a été tant de fois décrite que je me borne à la rappeler[1]. Toute idée dominante est un centre de prolifération d'images, appropriées à sa nature. Sa puissance d'attraction s'exerce non seulement sur les états de conscience en rapport immédiat avec la passion, mais par extension ou transfért, elle se prolonge bien au delà, absorbant en elle les personnes et les choses par voie indirecte. On a remarqué que les sentiments à forme déprimante, comme la tristesse et l'émotion tendre produisent un ralentissement du processus associatif et une augmentation du temps nécessaire pour qu'il se produise ; c'est le type de la rêverie sentimentale. Cette affirmation est-elle applicable aux passions *statiques*, les autres par leur nature étant hors de cause? C'est une hypothèse peu vraisemblable, puisque toute passion exige une augmentation d'énergie virtuelle et actuelle. A la rigueur, on peut admettre que les associations qui les constituent, se font en des limites plus restreintes et seulement

1. Voir Bain : *Emotions*, ch. I, § 20. Pour l'étude générale des sentiments dans leurs rapports avec l'association, nous renvoyons à notre *Psychol. des sentiments*, Partie V, ch. XII.

par des rapports directs avec l'idée maîtresse : aussi leurs constructions imaginatives sont plutôt réfléchies qu'exubérantes.

Le travail de *dissociation*, quoique évident, a été moins remarqué. Toute passion contient une vertu éliminatrice. Son apparition est celle d'un principe d'arrêt, d'isolement impérieux d'un état de conscience entre tous les autres, de désagrégation des séries anciennes. Elle a besoin de ruines pour bâtir; comme un être vivant; elle ne puise dans son milieu que ce qui peut la nourrir. La passion non seulement exclut du champ de la conscience tout ce qui lui est étranger, mais elle élimine de son objet, aimé, haï, convoité, tout ce qui contredit cette affirmation implicite qui est au fond d'elle-même : mon but est le suprême désirable.

Finalement, autour de l'idée maîtresse, centre d'attraction et de répulsion, par ce double procédé, associatif et éliminatoire, se construit un édifice solide, affermi contre les assauts, qui souvent ne s'écroule qu'avec l'individu.

II. Ce stade préliminaire suffit peut-être à des passions très simples et aux gens d'imagination pauvre; mais c'est une erreur de supposer que l'association et la dissociation, à elles seules, expliquent le mécanisme intellectuel des passions. Elles préparent la voie à une autre fonction de l'esprit qui est l'imagination.

On a beaucoup écrit sur son influence, surtout les moralistes. Tous les imaginatifs, dit-on, sont passionnés : mais cette affirmation, outre qu'elle est vague, a le défaut de disposer à croire que l'imagination est toujours la cause et la passion l'effet ; or la thèse inverse paraît, pour la plupart des cas, beaucoup plus vraisemblable comme on le montrera plus loin. En tout cas, la question est complexe et il est nécessaire de la diviser pour la traiter avec précision.

Le mot « Imagination » a plusieurs sens et déjà par lui-même prête à l'équivoque. Il y a d'abord la forme inférieure — reproductrice — simple répétition des expériences passées. Spontané ou provoqué, ce processus mental ne dépasse pas le niveau de l'association, n'introduit pas un élément nouveau. Toutefois, dans ses formes vives, les représentations ayant la netteté et le relief de la perception, se rapprochant même de l'hallucination, sont-elles indifférentes à la genèse des passions? Non, mais sous la condition de la présence et de l'efficacité d'un élément affectif qui sera mentionné ci-après. A tout prendre, sous cette forme non organisée, l'imagination, même intense, paraît plutôt en rapport avec le tempérament émotif-impulsif. Je crois qu'on pourrait en donner des

preuves théoriques et de fait; mais cette digression sortirait de mon sujet.

L'imagination créatrice ou constructive — organisation d'images — est un élément nouveau et un ferment introduit dans la vie des sentiments. Faite d'éléments divers qui convergent, vers une même fin comme la passion, elle est un principe d'unité, non de dispersion et chez le passionné, elle se met au service de l'idée dominatrice.

Imagination créatrice est un terme général qui se résout en des espèces assez nombreuses n'ayant entre elles qu'un point commun : l'invention. Il est inutile de les énumérer[1] ; nous pouvons les réduire à deux types principaux :

L'imagination à libre essor qui prévaut dans la littérature, les beaux-arts et dans la vie ordinaire sous la forme romanesque.

L'imagination qui est soumise à un déterminisme plus ou moins strict, qui pour réussir exige l'intervention incessante de la réflexion, du raisonnement du calcul : comme dans les sciences, les arts mécaniques, le commerce, la politique, l'art militaire.

Au premier abord, on serait tenté de croire que l'imagination des passionnés est tout entière afférente à la forme libre. Il n'en est rien. Les passions dynamiques sont pour la plupart apparentées au premier type; les passions statiques au second. Le rapport varie selon la nature des phénomènes et est imposée par elle. Il y a, en outre, des formes mixtes qui participent de l'un et de l'autre. Chez les passionnés doués d'une intelligence puissante, les deux types coexistent. Ainsi Taine montre que Napoléon « avait au plus haut degré l'imagination constructive » non pas seulement celle d'un grand général et d'un ambitieux; mais « il rêvait de faire de Paris le centre de l'Europe, résidence du Pape, avec quatre millions d'habitants; les rois subordonnés y ayant leurs palais, etc. ». Rappelons aussi sa passion pour les poésies attribuées à Ossian.

Entre le développement de la passion et celui de l'imagination, il y a une influence réciproque. Cela est évident; mais on peut poser la question : Lequel est la cause, lequel est l'effet? Est-ce l'éclosion passionnelle qui éveille l'imagination? est-ce le travail imaginatif qui suscite la passion. La réponse varie selon les cas. Il serait oiseux d'insister et de recommencer à ce propos une discussion qui répéterait celle sur l'idée fixe. Ce qui est plus important, c'est de déterminer le caractère propre à l'imagination des vrais, des

1. Pour l'étude détaillée, nous renvoyons à notre *Essai sur l'imagination créatrice*, 3e partie (Paris, F. Alcan).

grands passionnés. On ne me paraît pas l'avoir signalé. Il consiste en ceci; que *leur imagination est surtout affective.*

Je ne veux pas, même en passant, disserter sur la question de la mémoire affective que j'ai étudiée longuement ici (octobre 1894), et *Psychologie des sentiments*, I, ch. 11°) ni répondre aux objections de ceux qui la nient, probablement parce qu'ils ne l'ont pas. Je tiens pour établi qu'elle existe chez beaucoup d'hommes sinon chez tous. Ce mode d'imagination affective est nécessaire aux passionnés (comme aussi aux émotifs-impulsifs). Les images d'origine objective — visuelles, auditives, tactiles, motrices — représentations internes du monde externe ne sont pas, en eux, de simples états intellectuels; mais elles sont accompagnées d'un état affectif éprouvé dans le passé, ressuscité dans le présent, qui est l'*élément principal* de leur état d'âme total; les images sensorielles ne sont que leur condition, leur support et leur véhicule dans la conscience [1]. Pour l'amant qui entend intérieurement la voix de sa maîtresse ou le poète le son des cloches qui ont charmé son enfance, le sentiment ravivé est presque tout, la représentation intérieure n'est presque rien. L'avare du type classique qui en magination voit et palpe son or et ses billets serrés dans son coffre-fort, n'a pas seulement des représentations visuelles et tactiles, mais en même temps des souvenirs affectifs : sans eux nulle passion. C'est avec des images de cette espèce que sont construites les passions réelles. Que l'on compare une même passion, telle que l'amour, chez un homme dénué d'imagination, ou d'imagination moyenne, ou de grande imagination surtout intellectuelle, faite d'images sensorielles (V. Hugo), ou d'imagination surtout sentimentale, riche en images affectives (J.-J. Rousseau) : sans commentaire, la forme propre à l'imagination du vrai passionné apparaîtra nettement.

Parmi les matériaux que la passion emploie pour construire son idéal, le modifier, le renouveler, il faut donc mettre la mémoire affective au premier rang. La passion, en raison de sa durée, vit non seulement dans le présent, comme l'émotion; mais dans le passé et l'avenir; elle se nourrit de réviviscence, de souvenirs qui ne peuvent être des représentations sèches, tout intellectuelles, comme celles de l'ingénieur qui construit un pont, ou de l'employé de chemin de fer qui combine un horaire des trains. Ces états de conscience doivent être affectifs, remémorés comme tels ou anti-

1. Je ferai remarquer incidemment que les images olfactives et gustatives que beaucoup de gens sont capables d'évoquer à volonté, sont en connexion étroite avec les passions nées des besoins nutritifs et sexuels.

cipés comme tels, avec les déformations et métamorphoses que subit fatalement toute image et l'image affective plus qu'une autre. Assurément, le souvenir affectif ainsi ravivé n'a pas dans la conscience une existence indépendante et isolée; il est toujours accolé à quelque état intellectuel qui l'a accompagné antérieurement. Par la nature des choses, il ne peut en être autrement et les adversaires de la mémoire ou imagination propres des sentiments ont paru tirer une objection contre elles de ce fait. Ils demandent l'impossible, le contradictoire. La vie affective pure, sans aucun état intellectuel qui la fixe, est si vague et si exceptionnelle, qu'elle ne compte guère pour l'imagination reproductrice. Mais ne se rencontre-t-il pas des cas où une sensation, une image si fugitive que sa durée est de quelques millièmes de seconde, évoque brusquement en nous des sentiments de notre passé, si copieux, si débordants que l'état intellectuel est submergé et englouti? Le coefficient affectif a atteint sa valeur extrême.

Nécessairement, l'imagination exerce une influence sur le développement de la passion. Chez les imaginatifs, même modestes, il se construit un idéal d'amour, de lucre, de puissance, de vengeance et le reste, que l'individu s'efforce à poursuivre et à réaliser, avec des variations incessantes sur ce thème. Mais si l'on a bien compris l'importance du coefficient affectif, on voit aisément la différence fondamentale qui doit se produire entre la passion-sentiment et la passion intellectuelle, celle du cœur et de la tête, la profonde et la superficielle, la vraie et la fausse.

Chez les intellectuels, le travail de l'imagination fait illusion, donne l'apparence de solidité à une passion sans attaches, qui n'est souvent qu'un fantôme ou un exercice de dilettantisme.

Chez ceux en qui l'élément affectif des représentations est le principal, l'imagination crée ou entretient des passions vraies qui possèdent tout l'individu et ne se prêtent pas à ses caprices.

Finalement, on arrive à cette conclusion un peu paradoxale; c'est que l'imagination créatrice — au sens ordinaire — c'est-à-dire la faculté de construire un monde irréel avec des images sensorielles est plus apte à engendrer des passions factices que des passions réelles et que, sous cette forme, son influence sur la vie passionnelle est plus faible qu'on ne le croit.

Au contraire, avec l'effacement relatif des images sensorielles et le renforcement de leur coefficient affectif, l'imagination est au fond même de la passion; elle est moins une influence qu'une participation essentielle et comme les états de conscience complexes, agissent en raison de leur complexité, l'énergie de la tendance —

fond de toute passion — s'augmente de ce que la construction imaginaire y ajoute.

III. Avec les opérations logiques, nous montons d'un degré. Ici une antithèse se pose : la passion ne raisonne pas, c'est l'opinion générale; la passion raisonne, c'est l'opinion de quelques psychologues. Les deux thèses ne sont pas inconciliables. Pour la comprendre, il faut pénétrer dans la complexité de l'état passionnel et montrer qu'il contient : d'une part, une fonction logique *intrinsèque* intérieure, inhérente à toute passion, partout et toujours et relevant de la logique des sentiments; d'autre part, des opérations logiques *extrinsèques*, surajoutées, qui relèvent de la logique rationnelle et se produisent sous deux formes; le raisonnement de construction et le raisonnement de justification. Nous avons donc trois opérations de l'esprit à examiner.

1° Tout état de passion, pour se constituer, se maintenir et s'accroître a besoin d'éléments. Ils lui sont fournis, comme nous l'avons vu, par l'association aidée de la dissociation. Toutefois, cela n'est pas une explication; car cette attraction (ou répulsion) exercée par la tendance prépondérante et l'idée fixe en qui elle s'incarne, n'est guère qu'une métaphore qui exprime seulement la portion claire et saisissable du mécanisme, sans montrer le ressort qui meut et qui est dans le fond même de la personne. C'est là qu'il faut chercher l'origine de la structure logique qui, à un degré quelconque, forme la charpente intellectuelle d'une passion.

Lorsqu'une tendance a dépassé le niveau de l'instinct pur pour atteindre la pleine conscience de son but (et elle n'est une passion qu'à ce prix), il se crée dans l'individu une attitude exclusive, unilatérale, en vertu de laquelle tous ses jugements ne donnent une *valeur* aux personnes et aux choses qu'autant qu'elles convergent vers ce but et le favorisent; tout ce qui est étranger ou antagoniste est jugé une non-valeur. L'opération logique qui est au fond de toute passion, qu'elle se forme ou se maintienne, est donc le *jugement de valeur*. J'ai insisté ailleurs (*Logique des sentiments*, p. 32 suiv.) sur la nature de ces jugements qu'on peut nommer aussi des jugements affectifs. A l'encontre du jugement ou concept purement rationnel, il contient deux éléments : l'un intellectuel, l'autre émotionnel dont le rapport varie en degré et en importance suivant les cas. Il est clair que chez l'homme passionné l'élément émotionnel est prépondérant et il tire sa valeur et sa non-valeur de son accord ou de son désaccord avec le but de la passion.

Ce jugement affectif s'exerce sur les perceptions propres à

susciter ou augmenter l'amour, la haine, l'ambition, etc., — sur les images sensorielles propres à causer le même effet — sur ces états de conscience que j'ai proposé d'appeler des « abstraits émotionnels », images qui se réduisent à quelques qualités ou attributs des choses tenant lieu de la totalité et qui sont choisis ou éliminés pour des raisons diverses, *mais toujours d'origine affective*, en d'autres termes, parce qu'il nous plaisent ou nous déplaisent. L'action propre de ce jugement de valeur est donc de renforcer l'élément affectif dans les états de conscience évoqués par les circonstances et d'entraîner dans un même courant ceux qui sont aptes au but indiqué par l'idée fixe. Ce jugement de valeur est la seule opération logique, très simple, très élémentaire qui existe dans toutes les passions.

Peut-on aller plus loin et admettre un véritable raisonnement, une opération médiate plus ou moins longue, achevée par une conclusion; supposer qu'en suite de jugements de valeur, positifs et négatifs, on conclue qu'une personne *doit* être aimée, haïe, un but poursuivi, abandonné? Cela semble se produire dans le stade préliminaire à la constitution de certaines passions, dans la période de tâtonnements et d'indécision, mais quand l'éclosion est rapide ou que la passion est formée — c'est-à-dire dans la majorité des cas — cette hypothèse est bien hasardée : La conclusion paraît plutôt un résultat de la réflexion appliquée à la passion toute faite qu'un élément contribuant à la former : parce que dans la logique des sentiments qui procède au rebours de la logique rationnelle, la conclusion (la fin) est donnée d'avance; elle détermine la valeur des jugements au lieu d'être déterminée par eux.

Pourtant on peut produire, comme l'a fait Dumas[1] des cas de vrais raisonnements. [Je parle uniquement de ceux qui sont inhérents à la passion elle-même, intrinsèques; plus loin, on s'occupera des autres.] Je ne suis pas sûr que deux cas cités par lui, nécessitent le syllogisme qu'il suppose : un Français s'éprend d'une jeune Anglaise parce qu'elle parle le français comme font les enfants; une femme devient amoureuse peu à peu d'un ami de son père, parce qu'il le lui rappelle vivement. Selon moi, un simple transfert de sentiment par ressemblance suffit à expliquer ces deux passions. Mais l'auteur produit des faits plus probants : une femme jalouse d'une Espagnole, rencontre son mari fumant un cigare espagnol et le maltraite incontinent dans la rue. Ici le raisonnement est évident; il y a une conclusion : c'est un cadeau de cette

1. *Revue philosophique*, « L'association des idées dans les passions », 1891, tome I, p. 483 et suivantes.

femme qu'elle croit sa rivale. A l'ordinaire, ces formes de raisonnement inductives ou déductives, propres à la passion sont incorrectes, sans valeur probante, classées depuis longtemps parmi les sophismes[1]. Mais, dans la psychologie des sentiments, il faut se méfier de l'illusion intellectualiste qui consiste à supposer de la raison en tout et partout. Assurément, il est possible, avec un peu de dextérité, de ramener le mécanisme d'une passion à une série de déductions, d'inductions et même de le transformer en syllogismes. Ceci répond à un besoin subjectif de la comprendre, et on ne s'aperçoit pas que l'affubler de ce travestissement rationnel, c'est l'altérer, la dénaturer. Il faut, autant qu'on le peut, étudier la passion objectivement telle qu'elle est, c'est-à-dire étrangère à la raison par nature, rationnelle par accident.

Passons de la logique intérieure, la seule nécessaire et dont la passion ne peut pas se dispenser, à la logique extérieure qui n'est qu'un appareil de perfectionnement.

2° Le *raisonnement constructif* n'est évidemment qu'un auxiliaire. Il est propre à la faculté créatrice, non à la passion elle-même; il est un raisonnement imaginatif, non un raisonnement passionnel. Remarquons en passant qu'il ne convient pas de parler de raisonnement en général; car l'opération logique diffère suivant la nature des passions : elle ne peut pas être la même chez l'amoureux et chez l'avare, chez un fanatique et chez un joueur. Ce qu'il y a de commun à toutes les passions dès qu'elles ont dépassé l'animalité, c'est une construction imaginaire, ample ou bornée, riche ou pauvre, stable ou mobile, selon la nature des esprits. Cette construction née d'un désir ou d'une répulsion et qui les entretient à son tour, exige à divers degrés un soutien logique. Pour simplifier, il me paraît conforme à l'expérience de répartir les passionnés en deux grandes classes : les violents, les réfléchis ou calculateurs.

Prenons comme exemple du premier type l'amoureux fou, la jalousie féroce, le joueur effréné; le Corse ou le Napolitain altéré de vengeance, le fanatisme religieux ou politique. Par leurs caractères, ces états rapprochent de l'instinct dont ils ne diffèrent que par une complexité plus grande et la claire conscience du but. Ils sont des impulsions plutôt que des passions — ou mieux des moments impulsifs, crises fréquentes d'un état passionné perma-

1. J'ai étudié dans *La Logique des sentiments*, ch. III, section I, le raisonnement passionnel comme forme particulière de cette logique, en montrant par des analyses qu'il est l'interprétation rapide d'indices saisis par intuition, sans aucun souci de la preuve.

nent. L'élément logique, par la nature des choses, tient une place exiguë et ne peut être que d'un emploi intermittent.

Reste l'autre groupe : l'amoureux qui combine les procédés propres à favoriser sa passion, la haine qui ourdit sourdement sa trame, l'ambitieux qui dresse son plan et comme un général habile le modifie au gré des circonstances. Ici le raisonnement rationnel entre en scène pour jouer quelquefois un rôle très important. Mais qu'on y prenne garde, le raisonnement est extérieur à la passion; il est à ses ordres, au service du désir qui en est élément essentiel : il est un facteur auxiliaire, non intégrant, de l'état passionnel. C'est une superstructure.

3° Bien plus extérieur encore est le *raisonnement de justification* qui est, comme nous l'avons montré ailleurs, une manifestation partielle de l'instinct de la conservation. Appliqué à une passion ou à une croyance quelle qu'elle soit, il est un effort de l'individu pour maintenir son état et le défendre contre tous les chocs. On peut le comparer à un ensemble de forts avancés que la passion dispose autour d'elle pour assurer sa sécurité. Au reste, il est tellement accessoire que l'homme passionné dédaigne souvent de s'en servir envers lui-même ou envers les autres.

En définitive, nous pensons que l'analyse précédente justifie l'assertion que la seule opération logique qui soit le *proprium quid* de la passion, c'est ce jugement de valeur, sans cesse répété, qui affirme ou nie, choisit ou élimine, selon la règle invariable de la logique des sentiments qui est gouvernée par le principe de finalité. Tout le reste est utile, mais surajouté. Sans doute, la part de la logique rationnelle reste encore assez belle dans beaucoup de cas. Comment s'en étonner, puisque, entre toutes formes énergiques de la vie affective, la passion est la plus intellectualisée? C'est à des éléments extra-sentimentaux qu'elle doit sa fermeté de contours, sa stabilité, sa durée; c'est par eux qu'elle dépasse les manifestations éphémères de l'impulsion et de l'émotion. Mais pour elle, les procédés de la logique rationnelle n'en restent pas moins un moyen, un secours, un instrument dont elle use, sans qu'ils fassent partie d'elle-même.

D'après cette analyse, la passion vue *synthétiquement* est donc un solide faisceau de forces coopérantes : au centre, une tendance énergiquement poussée vers un but fixe; entraînant dans son tourbillon des perceptions, des images et des idées; ajoutant au réel le travail de l'imagination; enfin soutenue par une logique rationnelle et extra-rationnelle. Ainsi s'explique sa puissance irrésistible et l'anéantissement de la volonté.

V

Beaucoup d'auteurs ont traité des rapports entre la passion et la volonté. Ils ont décrit la période de lutte entre la passion naissante et l'activité volontaire qui, à l'état normal, choisit, change, modifie suivant les circonstances et maintenant se heurte contre un obstacle inattendu. Puis, la fin de la lutte : la passion à l'état de systématisation complète, invincible, absorbant tout l'individu; l'action par entraînement, non par consentement; la disparition totale du pouvoir volontaire. Inutile de revenir sur des faits si connus et si souvent décrits. Mais il convient d'ajouter quelques remarques finales sur l'activité *motrice* et sur son rôle variable selon la nature des passions.

Quoique l'opinion vulgaire traduite par les langues ne paraisse voir dans les passions qu'un état de souffrance (*pati*), la subjugation de l'individu par une force extérieure à lui; vue sous un autre aspect, la passion est au contraire une des formes les plus manifestes de notre activité. Physiologiquement, elle modifie l'innervation centrifuge, efférente, par suite la circulation, le tonus vasomoteur, la respiration, les sécrétions, bref toute la vie organique et en sus les mouvements. Comme les passions ne sont pas immanentes mais en acte, les manifestations motrices en sont l'émanation directe et font partie intégrante d'elles. Mais l'activité motrice n'est pas identique dans toutes les passions — plus exactement chez tous les passionnés. On peut distinguer deux types : l'un d'impulsion, l'autre d'arrêt.

Le premier type est celui des passions dites dynamiques qui conservent, nous l'avons vu, une affinité de nature avec les instincts, impulsions et émotions. La passion semble s'élancer du fond de l'individu, elle passe tout entière dans ses instruments, s'en empare, les possède, s'y condense. Les mouvements acquièrent une soudaineté, une brutalité, une énergie qui souvent défient tout frein. L'homme déploie sans ménagement tout ce qu'il a de puissance; son être passe en entier dans son action: les plus faibles peuvent accomplir des prodiges. Ses caractères peuvent se résumer ainsi : l'élément moteur est le plus fort, l'élément intellectuel est le plus faible.

Le second type est celui des passions statiques, plutôt apparentées à la réflexion qui, de sa nature, est inhibitrice. Ce n'est plus la force seule, mais d'autres qualités de l'action : finesse, adresse, subtilité, union calculée de violence et de patience,

d'emportement et de circonspection ; arrêt des mouvements, des gestes expressifs, des paroles. Ses caractères peuvent se résumer ainsi : l'élément intellectuel est le plus fort, l'élément moteur est le plus faible.

Je ne dis rien des formes intermédiaires, probablement plus fréquentes que les types purs. Je ne donne non plus aucun exemple concret, parce que la passion étant individuelle varie selon le tempérament et le caractère. Ainsi, l'amour est par nature plutôt du premier type; mais quelquefois il prend la forme du second. L'ambition appartient en droit au second type, mais se rapproche souvent du premier. Mon seul but était de rappeler que dans toutes les passions, même les plus calmes en apparence, il y a toujours des éléments moteurs virtuels ou actuels et que, en ce point, la différence entre les deux types est moins de fond que de forme.

Après avoir essayé de montrer comment les passions naissent et se constituent, il nous reste à voir comment elles finissent, ce qui sera la matière d'un prochain article.

TH. RIBOT.

L'INTELLECTUALISME

ET

LA THÉORIE PHYSIOLOGIQUE DES ÉMOTIONS

I

La théorie physiologique des émotions, telle qu'elle a été récemment présentée sous des formes un peu différentes mais avec un égal talent, par MM. Lange, William James et Ribot, est généralement considérée comme l'antithèse de la théorie intellectualiste de Herbart et de son école. L'opposition n'est peut-être pas aussi radicale qu'on paraît le supposer, et la théorie physiologique, dans ce qu'elle a de vrai, pourrait peut-être se concilier sans trop de peine avec l'intellectualisme qui l'embrasse et la dépasse, comme nous allons essayer de l'établir.

Il convient tout d'abord de remarquer que Herbart, comme aussi ses principaux disciples, Drobisch, Volkmann von Volkmar, Nahlosky, distingue soigneusement des *sentiments* (Gefühle) les *affections* (Affecten), c'est-à-dire les émotions telles que les entendent Lange et William James, la joie, la tristesse, la colère, l'effroi, etc. Or si les sentiments sont de nature purement psychique et réductibles à des rapports entre les représentations, les affections ou émotions au contraire ne peuvent s'expliquer que par l'organisme, sans lequel on ne pourrait pas même les concevoir. « L'émotion du ridicule, dit en propres termes l'auteur du *Manuel de Psychologie*, a son principe dans la possibilité de rire, de telle sorte que sans le corps humain et les sensations organiques il ne serait pas même concevable. Pour un pur esprit le comique le plus achevé se réduirait à un simple constraste. Le rire appartient à la classe des affections; comme elles il ébranle le corps, et c'est seulement par l'intermédiaire de l'organisme qu'il agit réflexivement (*rückwärts*) sur l'esprit [1]. »

1. *Lehrbuch zur Psychologie*, § 100, Anmerkung.

Toutefois, si l'on creuse les deux doctrines, l'opposition ne va pas tarder à apparaître. Pour Herbart et son école en effet l'émotion ne va pas sans un certain sentiment (*Gefühl*) de nature purement psychique, qui la précède et s'y mêle : dans le ridicule par exemple, le contraste qui est à son origine ne constitue pas seulement une perception de l'intelligence, un jugement, mais implique aussi un sentiment, un phénomène affectif, inséparable de l'émotion. Pour les partisans de la théorie physiologique au contraire l'émotion est tout entière dans la conscience des réflexes de l'innervation volontaire ou vaso-motrice et des divers phénomènes physiologiques, frisson, rougeur, pâleur, etc., qui en sont la conséquence. Supprimez ces réflexes et il ne reste rien qu'une simple représentation accompagnée d'un jugement de l'intelligence, mais sans aucun caractère affectif.

Très ingénieusement W. James rattache sa théorie des émotions à celle de l'instinct. A peine sorti de l'œuf le petit poussin pique les grains de blé placés à sa portée. Que faut-il voir là? Rien autre chose qu'un phénomène d'adaptation : l'image des grains de blé qui se produit dans le sensorium de l'animal détermine mécaniquement les mouvements des jambes, du cou et du bec appropriés à la préhension. Le même poussin, à la vue d'un oiseau de proie, planant dans l'espace au-dessus de sa tête se met à trembler, ses plumes se hérissent, il court se réfugier sous les ailes de sa mère. Ici encore il ne faut voir autre chose qu'un simple phénomène d'adaptation : l'image de l'oiseau détermine mécaniquement le tremblement, le hérissement des plumes et les mouvements de fuite du poussin, et conséquemment l'émotion de la peur. Seulement deux questions se posent : 1° Est-il certain qu'il n'y ait en fait dans la conscience de l'animal autre chose que le sentiment des réflexes mis en jeu? Cuvier ne soutenait-il pas que l'instinct de l'oiseau qui bâtit son nid est dirigé par des représentations surgissant dans son sensorium? 2° Pouvons-nous affirmer que le poussin éprouve véritablement l'émotion de la peur telle qu'elle se produit dans notre conscience?

Mais laissons l'animal, dont nous sommes incapables de pénétrer l'état mental, et considérons plutôt ce qui se passe chez l'homme. Voilà, je suppose, un touriste paisible et sans prétentions particulières à la renommée de Nemrod qui, se promenant seul dans la montagne, se trouve tout à coup en présence d'un ours. Il ressent soudain un choc violent dans la poitrine; un frisson le parcourt des pieds à la tête; tous ses membres se mettent à trembler et son cœur à battre précipitamment; il s'enfuit aussi vite que le lui

permettent ses jambes à demi paralysées par l'effroi. Peut-on dire que chez lui la peur ne soit que la conscience de ces divers phénomènes physiologiques et des modifications de l'innervation volontaire ou vaso-motrice dont ils sont la conséquence? A l'analyse j'y rencontre assurément tout cela; mais j'y découvre en outre un autre élément qu'il convient peut-être de ne pas négliger, sauf à en apprécier ultérieurement la véritable signification, à savoir une multiplicité de représentations. Dès l'abord notre touriste a conscience du danger qu'il court; pendant qu'il fuit précipitamment, il se représente l'ours lancé à sa poursuite; il croit sentir l'étreinte des bras puissants de l'animal, la morsure de ses dents, la déchirure de ses griffes redoutables.

Il en est de même dans la colère. Dans le cerveau de l'homme irrité une foule tumultueuse de représentations s'agitent; les paroles se pressent, souvent confuses et incohérentes sur ses lèvres. Vous avez un ami, particulièrement irritable, qui juge à tort ou à raison que M. X. est un coquin. Déclarez devant lui que M. X. est un honnête homme. Aussitôt votre ami entre en fureur. « Ah! X. est un honnête homme! N'est-il pas avéré qu'il doit sa fortune à une faillite scandaleuse? — Ah! X. un honnête homme! Et les spéculations louches dans lesquelles il a trempé! — Ah! X. un honnête homme! et les poursuites judiciaires dont il a failli être l'objet! » Et chaque fois que votre interlocuteur répète « Ah! X. un honnête homme! », le ton de sa voix s'élève, son geste devient plus violent, son poing s'abat plus lourdement sur la table.

Il n'en va pas autrement des autres émotions. Dans toute émotion *normale*, quelle qu'elle soit, l'analyse découvrirait ainsi une multiplicité de représentations qui s'y trouvent intimement mêlées et en font véritablement partie intégrante, à ce point qu'on est en droit de se demander si, en l'absence de ces représentations l'émotion subsisterait tout entière, en dépit de la présence des divers phénomènes physiologiques qui la caractérisent objectivement. Chaque fois qu'il allait au combat, Turenne était pris, dit-on, d'un violent tremblement nerveux. « Tu trembles, carcasse, avait-il coutume de dire, mais tu tremblerais bien plus encore si tu savais où je vais te mener! » Henri IV et son petit-fils le duc de Vendôme éprouvaient, paraît-il, au moment d'aller au feu, de singuliers malaises. Peut-on dire qu'ils avaient peur? Lorsque dans un atelier je perçois le choc violent d'un marteau sur le fer, lorsque dans un feu d'artifice une bombe éclate, je ne peux retenir un tressaillement nerveux. Et cependant je n'ai pas peur. Mais j'emprunte à M. James lui-même un exemple particulièrement intéressant à cet

égard. Ce psychologue nous raconte qu'étant enfant, il s'évanouit soudain à la vue du sang d'un cheval, qu'il s'amusait à remuer dans un seau avec un bâton. Il nous déclare cependant qu'il n'avait éprouvé avant ce subit évanouissement « d'autre sensation que celle d'une enfantine curiosité »[1]. De ce fait et d'autres semblables M. James conclut que l'objet peut par lui seul provoquer les divers phénomènes physiologiques symptomatiques de l'émotion. La conclusion est peut-être légitime; mais il en est une autre qui ressort bien plus nécessairement encore de ce fait, comme des autres faits précédemment cités, c'est que les phénomènes physiologiques caractéristiques de l'émotion peuvent se produire parfois en l'absence de cette émotion elle-même : ils ne suffisent donc pas à la constituer tout entière.

M. James ne nierait sans doute pas la présence de représentations multiples dans l'émotion normale. Mais suivant lui ou bien ces représentations n'ont aucun caractère affectif, comme le contraste qui est à l'origine du rire; ou bien les plaisirs et les douleurs qu'elles impliquent sont en réalité de nature périphérique. Par exemple dans le cas du promeneur effrayé par la rencontre subite d'un ours, la douleur qui fait partie intégrante de son effroi serait due, au moins partiellement, à la réviviscence périphérique de certaines morsures ou déchirures antérieures. Il y a peut-être dans cette explication, que d'ailleurs je ne trouve pas expressément formulée chez M. James, une part de vérité; mais assurément elle ne saurait s'appliquer exactement à tous les cas.

Prenons par exemple la colère. Certes il y a dans la colère qui, « plus douce que le miel liquide, se gonfle comme la fumée dans la poitrine des hommes », une part incontestable de plaisir, est quædam irascendi voluptas; et c'est là ce qui fait que Lange a pu la rapprocher de la joie, dont elle ne différerait, suivant ce physiologiste, que par l'incoordination des mouvements. Mais il y a aussi, à l'origine de la colère, une *contrariété*, un déplaisir, une souffrance réelle, dont la théorie physiologique ne rend pas compte et dont elle ne paraît pas même soupçonner l'existence. Lorsque votre colérique ami entre en fureur en vous entendant proclamer que M. X. est un honnête homme, le déplaisir incontestable qu'il éprouve ne saurait s'expliquer ni par la conscience des réflexes caractéristiques de la colère, ni par la seule impression que vos paroles font sur son oreille. Lorsque l'artiste irrité de ne pouvoir rendre exactement l'idéal qu'il a conçu, jette ses pinceaux et brise sa palette, sa douleur ne

1. *La théorie de l'émotion*, trad. G. Dumas, p. 75 (Paris, F. Alcan).

s'explique ni par la conscience des réflexes du dépit, ni par la seule perception du tableau qu'il a sous les yeux. Lorsque Newton, arrivant au terme de ses calculs, établis d'après une mesure inexacte du méridien terrestre, se trouva en présence d'un résultat en désaccord avec son hypothèse, s'il ne put retenir un mouvement très naturel de dépit, la conscience des réflexes concomitants, non plus que la seule vue des caractères tracés sur le papier, ne saurait rendre compte de la souffrance aiguë qu'il dut incontestablement ressentir.

Il semble donc bien qu'il faille admettre, à l'origine de la colère, et vraisemblablement aussi dans nombre d'autres cas, des phénomènes affectifs de nature purement psychique, ou tout au moins purement cérébrale, et non point périphérique, comme le traducteur même de Lange et de M. James, le docteur G. Dumas, incline d'ailleurs à le reconnaître. Or comment rendre compte de ces phénomènes affectifs? La doctrine intellectualiste nous fournit ici une explication tout au moins fort vraisemblable. La douleur qui est à l'origine de la fureur de votre ami, de la colère de l'artiste, ou du dépit de Newton est essentiellement une *contrariété* : elle est due à la contradiction entre le jugement propre de votre ami et celui que vous prétendez lui imposer, à l'opposition entre l'idéal conçu par l'artiste et l'image qu'il a sous les yeux, au désaccord entre le résultat attendu par Newton et la formule à laquelle il est arrivé. Cette explication, plausible en elle-même, atteindrait un très haut degré de probabilité, si, élargissant la question, il était possible d'établir que tous nos plaisirs et toutes nos douleurs, de nature cérébrale ou même périphérique, peuvent aisément se ramener à un rapport entre les représentations.

II

Dans une question éminemment délicate comme celle-ci, il convient d'envisager tout d'abord les faits *lumineux*, les faits *ostensifs*, pour employer le langage de Bacon. Or ces faits ostensifs nous sont fournis ici par les plaisirs et les douleurs d'ordre esthétique, qui d'ailleurs ont manifestement servi de point de départ à la théorie de Herbart. Je me mets au piano et je fais entendre simultanément un *ut* et un *mi* : j'éprouve une sensation agréable. Maintenant je fais entendre simultanément aussi un *ut* et un *ut dièze* : la sensation ressentie est désagréable. Qu'y a-t-il de changé cependant sinon le rapport des représentations qui s'accordent dans le premier cas et s'opposent partiellement dans le second? Voilà une fresque de

Puvis de Chavannes qui nous enchante par la combinaison harmonieuse de ses tons pâles : étendez sur un de ces lilas clairs un violet cru, d'ailleurs magnifique en lui-même, et vous obtenez un effet odieux, auquel personne ne saurait demeurer insensible : à quoi attribuer ce résultat sinon au changement du rapport des représentations constitutives? Voilà un temple grec dont vous ne pouvez vous lasser d'admirer la pure et radieuse beauté : diminuez-en par l'imagination la hauteur, alourdissez-en les colonnes et tout votre plaisir s'évanouira, par cela seul que le rapport des représentations sera modifié. Dans ce visage fin et délicat qui vous charme, raccourcissez ou allongez le nez et votre impression se trouvera totalement transformée; « le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé! »

Or, ces rapports auxquels se trouvent liés les phénomènes affectifs peuvent exister non seulement entre représentations distinctes, mais encore entre les éléments constitutifs d'une seule et même représentation. C'est ainsi qu'un son unique, ou du moins tel au regard de la conscience, peut être agréable ou désagréable suivant le rapport de ses harmoniques, c'est-à-dire des sons élémentaires qui le constituent. Pourquoi dès lors les sensations agréables ou odieuses que provoquent en nous les saveurs et les odeurs ne seraient-elles pas réductibles au rapport de leurs représentations élémentaires qui concorderaient dans le cas de saveurs ou d'odeurs agréables, qui s'opposeraient au contraire dans le cas de saveurs ou d'odeurs désagréables?

Rien n'est plus facile que d'appliquer ce mode d'explication aux multiples douleurs qui proviennent du dérangement des fonctions organiques et des diverses lésions des tissus. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, mais plus encore dans le second, l'ordre dans lequel les représentations élémentaires se produisent et sont transmises à la conscience se trouve profondément troublé : elles s'y présentent dans un état de confusion, de tumulte extrême, se contrarient, s'opposent et s'arrêtent mutuellement. Ces oppositions, ces arrêts, sont infiniment plus nombreux et plus répétés que dans le cas de deux sons discordants par exemple : aussi la douleur éprouvée n'est-elle aucunement comparable à la sensation désagréable produite par une cacophonie ou par une combinaison malheureuse de couleurs, voire par une saveur amère ou une odeur fétide.

D'après cela la totalité des plaisirs et des douleurs pourrait être convenablement répartie en trois catégories. 1° Les plaisirs et les douleurs qui trouvent leur explication dans l'accord ou l'opposition

de représentations élémentaires donnant naissance à une représentation d'ensemble, le plus souvent vague, obscure et confuse : tels les plaisirs inhérents aux belles couleurs ou aux beaux sons; telles les sensations agréables ou désagréables du goût et de l'odorat; telles les douleurs provenant des troubles fonctionnels et des lésions organiques. 2° Les plaisirs et les douleurs qui résultent de l'accord ou de l'opposition de représentations actuelles, distinctement perçues : tels les plaisirs d'ordre esthétique qui ont leur principe dans l'harmonie, l'ordre, la symétrie, la proportion, la convenance. 3° Les plaisirs et les douleurs qui résultent de l'accord ou de l'opposition d'une représentation actuelle ou même imaginaire avec une masse plus ou moins considérable de représentations antérieures qui tendent à s'actualiser : tel le plaisir que le savant éprouve à voir les faits se conformer à son hypothèse et s'ordonner devant lui d'une manière harmonieuse; telle la douleur que ressent l'artiste à voir l'image qu'il trace ou la statue qu'il ébauche en désaccord avec l'idéal qu'il a conçu; telle la douleur dont nous ne pouvons nous défendre à voir le vice triomphant et la vertu bafouée, contrairement à l'idée de justice qui s'est constituée et fixée solidement dans notre conscience; tel le chagrin profond qu'éprouve une mère à voir la mort d'un fils chéri anéantir en un moment les espérances qu'elle a conçues. C'est dans cette dernière catégorie que rentrent manifestement les plaisirs et les douleurs, de nature cérébrale, qu'il est nécessaire de reconnaître, comme nous l'avons remarqué à l'origine des émotions : joie du savant, dépit de l'artiste, indignation de l'homme de bien, tristesse et désespoir de la mère. Quant aux autres phénomènes affectifs, concomitants de l'émotion, phénomènes d'origine périphérique, qu'envisagent exclusivement les partisans de la théorie physiologique, sensations de bien-être ou de malaise, d'excitation ou de dépression, de froid, de chaleur, d'oppression, etc., ils rentrent au contraire dans la première catégorie.

Sans doute il n'est pas aisé de comprendre comment le plaisir et la douleur peuvent résulter d'un rapport d'harmonie ou d'opposition entre les représentations. Mais s'il n'en est pas réellement ainsi, il faut admettre nécessairement, ou bien que les représentations naissent au sein des phénomènes affectifs et ont en eux leur explication, ou bien que les faits affectifs et les faits représentatifs se produisent séparément et ont une origine radicalement distincte.

Or, s'il est difficile de s'expliquer comment les phénomènes affectifs peuvent résulter d'un rapport entre les représentations, il est

bien plus malaisé encore de comprendre comment la représentation pourrait naître du plaisir et de la douleur, et nous n'avons aucun fait sur lequel nous puissions appuyer cette seconde conception, alors que la première est au contraire, semble-t-il, entièrement d'accord avec ce que nous fournit l'expérience. On dira peut-être que le domaine de la sensibilité est beaucoup plus étendu que celui de l'intelligence, que les phénomènes affectifs précèdent en fait les phénomènes représentatifs, que le vivant inférieur, que le fœtus dans le sein de sa mère doivent être vraisemblablement sensibles au plaisir et à la douleur alors qu'il semble impossible de leur attribuer des représentations. Mais il faut distinguer entre les représentations claires, complexes et ordonnées qui supposent des organes supérieurement constitués et les représentations élémentaires, obscures et confuses. Celles-ci, telles que nous les rencontrons dans les sensations de l'odorat et du goût, ou mieux encore dans les données de la sensibilité organique, rien ne nous autorise à les refuser au fœtus ou au vivant inférieur. Aussi bien les sensations les plus vagues que nous puissions ressentir à l'état adulte ont toujours quelque chose de représentatif : une douleur physique, quelle qu'elle soit, affecte toujours une certaine étendue, elle peut toujours être plus ou moins vaguement localisée dans une partie de l'organisme, ce qui implique au moins un minimum de représentation.

Quant à cette autre hypothèse, d'après laquelle les phénomènes affectifs et les faits représentatifs seraient d'origine distincte et mutuellement indépendants les uns des autres, elle ne nous paraît pas non plus soutenable. En effet, d'une part, comme on vient de le voir, il n'est pas de plaisirs ni de douleurs que l'on ne puisse rapporter au moins à des représentations élémentaires, et, d'autre part, il n'est pas de représentations, représentations du goût ou de l'odorat, de l'ouïe, de la vue ou du toucher, représentations actuelles ou représentations réviviscentes qui, en elles-mêmes ou dans leurs rapports, ne soient ou ne puissent être accompagnées de plaisir ou de douleur. En outre, comme le reconnaissent les adversaires mêmes de la thèse intellectualiste et particulièrement M. Ribot, on ne saurait admettre pour les faits affectifs l'existence de centres spéciaux dans la moelle, le bulbe ou les hémisphères cérébraux, non plus que celle de nerfs conducteurs distincts, soutenue jadis par Goldscheider et plus tard par Frey, dont les expériences ont été depuis rejetées comme inexactes[1]. Les nerfs

1. Voir Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 26-29, cf. W. James, *op. cit.*, p. 102.

qui transmettent le plaisir et la douleur sont ceux-là mêmes qui transmettent les représentations et c'est dans les centres représentatifs que les faits affectifs deviennent objet de conscience.

Mais ne pourrait-il se faire qu'à défaut de centres ou de nerfs particuliers, il y eût pour le plaisir et la douleur des ondes spéciales, distinctes des ondes représentatives, comme il y a des ondes spéciales pour la couleur rouge et la couleur verte par exemple? Telle est la théorie intéressante soutenue particulièrement par M. Ribot et qui mérite de nous arrêter quelques instants. Suivant l'éminent psychologue, les ondes douloureuses en particulier retarderaient notablement sur les ondes représentatives. Il ne semble pas qu'il en soit toujours ainsi : lorsque nous percevons un accord par exemple, il est bien difficile de concevoir le plaisir ou la douleur comme postérieurs à la représentation dont ils paraissent faire vraiment partie intégrante. Dans d'autres cas, au contraire, le retard est parfaitement réel, et il faut avouer que l'explication qu'en donne l'intellectualiste Lehmann n'est pas universellement applicable[1]. Le fait n'en demeure pas moins compatible avec l'intellectualisme, qu'il vient confirmer au contraire d'une manière aussi éclatante qu'inattendue. Je vais emprunter à M. Ribot lui-même un exemple qu'il considère comme une objection très forte à l'encontre de la thèse intellectualiste[2]. Lorsque nous recevons un choc sur un cor, nous dit-il, nous percevons nettement le choc avant de sentir la douleur : c'est donc que le phénomène affectif retarde sur la représentation, et par conséquent, ne saurait être ramené à un rapport des éléments représentatifs. Mais voici comment on peut concevoir que les choses se passent en fait. La partie morte qui constitue le cor transmet l'impression reçue d'une part à la partie saine qui l'environne, et d'autre part à la racine. En tant qu'elle est transmise à la partie saine, l'impression est conduite directement au cerveau sous forme de représentation claire; mais en tant qu'elle est transmise à la racine, elle donne lieu, comme il arrive naturellement dans toute partie malade, à des représentations élémentaires confuses, qui, en vertu des arrêts réciproques qu'elles éprouvent, ne parviennent au cerveau et par conséquent à la conscience qu'avec un retard plus ou moins considérable. C'est, en partie tout au moins, pour une raison analogue

1. D'après Lehmann le retard s'explique par ce fait que « la douleur exige dans l'organe sensoriel une excitation plus forte que la sensation sans douleur, et que par conséquent la douleur doit se produire après la sensation, à mesure que l'excitation augmente en intensité ». Lehmann, *Die Hauptgesetze des menschlichen Gefühlsleben*, p. 46 sqq. cité par Ribot, *op. cit.*, p. 28.
2. Ribot, *op. cit.*, p. 35.

que le soldat blessé ne sent pas tout d'abord sa blessure et ne s'en rend compte que par le sang qui en découle.

De ces faits, on pourrait en rapprocher d'autres susceptibles d'une explication du même genre. Lorsque nous prenons une médecine amère dans un breuvage sucré, nous n'avons d'abord qu'une sensation de douceur que suit bientôt une sensation persistante d'amertume. C'est que la sensation de douceur, correspondant à des représentations élémentaires harmonieuses, parvient au centre avant la sensation d'amertume, correspondant à des représentations élémentaires qui s'opposent, se heurtent et s'arrêtent réciproquement. De même lorsque nous pénétrons dans une salle où de suaves parfums se mêlent à quelque relent fétide, nous jouissons de l'agrément des parfums avant d'être péniblement affectés par la mauvaise odeur. En réalité, dans les différents cas que nous venons de considérer, il n'y a pas des affections retardant sur des représentations, mais des représentations tumultueuses et confuses, retardant, comme il convient, en vertu des oppositions et des arrêts réciproques qui se produisent, sur des représentations harmonieuses et ordonnées.

Parmi les objections élevées contre la thèse intellectualiste, il en est d'autres, à vrai dire, dont la solution apparaît plus difficilement. Il est, par exemple, des cas, nous dit M. Ribot, où l'anesthésie se produit d'une manière complète, sans entraîner l'abolition de la représentation [1]. Cela ne prouve-t-il pas clairement que le fait affectif est essentiellement distinct du fait représentatif? En somme, pouvons-nous répondre, nous ne savons pas quel est exactement l'effet produit par les anesthésiques. Mais pourquoi cet effet ne consisterait-il pas justement à empêcher cette effervescence tumultueuse des représentations à laquelle est attachée la douleur? En fait, certains analgésiqnes, comme l'éther, appliqués sur la partie douloureuse, n'agissent-ils pas par le refroidissement, et le refroidissement n'a-t-il pas précisément pour résultat d'atténuer considérablement les mouvements moléculaires et par conséquent aussi les arrêts réciproques des représentations?

III

Il semble donc bien que la théorie intellectualiste du plaisir et de la douleur, entendue comme il convient, puisse être considérée comme l'expression immédiate des faits. Les représentations nous

1. Ribot, *op. cit.*, p. 34-35.

apparaissent dès lors, non pas « comme des figures muettes tracées sur un tableau », mais comme de véritables forces, susceptibles de se favoriser ou de se contrarier mutuellement. Peut-être, cependant, cette explication n'a-t-elle qu'une valeur provisoire et en quelque sorte symbolique. Il se pourrait en effet que les forces représentatives ne fussent que le symbole de forces physiques, que le plaisir et la douleur eussent pour cause véritable, non pas l'harmonie ou l'opposition des représentations, mais l'accord ou le désaccord de mouvements dont ces représentations seraient elles-mêmes le résultat et l'expression subjective. On pourrait, par exemple, soutenir que, dans le cas de deux sons simultanés, qui nous a servi de point de départ, la sensation agréable ou pénible doit être rapportée à la concordance ou à la discordance des ondes vibratoires, et cette explication serait manifestement susceptible d'être étendue à tous les cas. C'est cette question que nous allons maintenant chercher à élucider, en priant le lecteur de vouloir bien nous suivre pour quelques instants sur le terrain métaphysique, sans abandonner toutefois, autant que possible, le fil conducteur de l'expérience.

Notre moi, quelle que soit d'ailleurs sa nature véritable, nous apparaît incontestablement comme un centre, ou, tout au moins, comme une synthèse de représentations. Qu'un tel centre, qu'une telle synthèse de représentations se retrouvent partout où nous percevons une forme humaine, c'est ce qu'il est, à vrai dire, impossible de démontrer rigoureusement, mais ce que nul cependant ne se refuse sérieusement à admettre. Cette conviction repose en fait sur une analogie de structure externe qui nous porte invinciblement à concevoir une analogie de structure interne correspondante. Or, cette analogie de structure externe que nous constatons entre les diverses formes humaines se retrouve très approximativement entre la forme humaine et les formes animales supérieures. Il est donc également légitime de concevoir chez les animaux supérieurs, chez les singes anthropoïdes par exemple, des centres ou des synthèses de représentations approximativement analogues à ce que nous découvrons en nous-mêmes. Mais l'animalité forme une série continue par laquelle on descend insensiblement des formes les plus élevées aux formes rudimentaires. Comment admettre qu'il arrive un moment où la synthèse de représentation disparaît complètement? N'est-il pas légitime de croire que d'un bout à l'autre de la série l'organisation psychique va constamment de pair avec l'organisation physique, de telle sorte qu'elle se retrouve dans la simple cellule vivante, sous une forme

rudimentaire? La cellule en effet est déjà un organisme. Mais, organisme éminemment simple, ne constitue-t-elle point le terme extrême de cette régression? Est-ce que là ne se pose pas nécessairement le fameux ἀνάγκη στῆναι?

S'il n'y a pas d'intelligence dans le monde, d'où viendrait l'intelligence qui est en l'homme? demandait Platon. De même, demanderons-nous, d'où viendrait le psychique de la cellule, s'il n'est pas déjà en quelque manière dans les éléments constitutifs de la cellule? Admettre qu'un système d'éléments simplement étendus et mobiles puisse donner naissance à une représentation même élémentaire, c'est admettre une véritable création ex nihilo, car du physique au psychique, de l'objectif au subjectif, il n'y a pas de passage, pas de transformation possible; et si le psychique est, comme le veulent quelques-uns, un épiphénomène, un reflet du physique, ce reflet doit nécessairement se retrouver dans les éléments comme dans le système lui-même. Le psychique cellulaire doit être un système de représentations élémentaires, comme la cellule est un système de molécules.

En passant par la molécule chimique, nous arrivons ainsi jusqu'au terme de la décomposition de la matière, jusqu'à l'atome physique. Or, d'après une théorie récente, qui paraît d'ailleurs admirablement d'accord avec les faits, l'atome physique serait lui-même constitué par un élément central ou *micron*, autour duquel graviteraient d'autres éléments, d'autres *microns* comme les planètes gravitent autour du soleil Ce serait la confirmation de cette hypothèse de Leibniz, que « la matière est organisée jusque dans ses moindres parties » et de la conception grandiose de Pascal, dans laquelle on ne voit ordinairement qu'une boutade de génie : « qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet auquel il peut arriver soit maintenant celui de notre discours; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans ce raccourci d'atome. *Qu'il y voie une infinité d'univers dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre en la même proportion que le monde visible* ».

Dans cette hypothèse, l'atome physique nous apparaît donc

comme un système d'éléments, qui ne sont pas nécessairement étendus, car l'apparente divisibilité à l'infini de la matière peut s'expliquer par la manière même dont se constitue la forme d'espace, mais qui peuvent et doivent être conçus comme des forces, forces physiques au point de vue objectif, forces psychiques au point de vue subjectif, respectivement inhérentes à un sujet. Ces forces agissent naturellement les unes sur les autres : le résultat de ces actions réciproques ce sont, au point de vue physique des mouvements, au point de vue psychique des représentations, représentations en quelque sorte infinitésimales, comme les forces dont elles procèdent et comme les mouvements auxquels elles correspondent. L'élément central, en particulier, constitue ainsi un véritable centre de représentations, où les actions exercées par les autres éléments trouvent leur expression subjective.

Maintenant la molécule chimique est un système d'atomes physiques dont chacun agit à la manière d'une unité, tant au point de vue psychique qu'au point de vue physique, et elle agit elle-même à la manière d'une unité. La cellule, à son tour, est un système de molécules chimiques, ayant son centre, centre physique et psychique à la fois, où les actions des diverses molécules constitutives trouvent leur expression subjective dans une synthèse déjà relativement complexe de représentations. Cette synthèse représentative comporte même, semble-t-il, la possibilité du plaisir et de la douleur, à l'état atomique pour ainsi dire, suivant que les représentations sont en harmonie ou en opposition, c'est-à-dire suivant que les mouvements moléculaires correspondants concordent, ou bien se contrarient et s'arrêtent réciproquement. Mais en somme dans la vie psychique de la cellule soumise à la multiplicité des actions de tout genre qui s'exercent de l'extérieur, simultanément ou successivement, tout est obscur et confus.

Pour que puissent se produire des représentations claires, distinctes, ordonnées, susceptibles de revivre dans un ordre déterminé et de donner naissance à un moi doué d'une apparente identité, il faut une organisation supérieure, constituée par un système infiniment complexe de cellules, telle que nous la trouvons réalisée chez l'homme et à des degrés variables de perfection chez les divers animaux qui s'échelonnent au-dessous de lui. Là nous trouvons des organes qui concentrent et ordonnent les impressions d'un genre déterminé, un centre général; le cerveau, où toutes les impressions viennent aboutir grâce au réseau conducteur des nerfs; dans ce cerveau, des centres particuliers, centre moteur, centre olfactif, centre auditif, centre visuel, etc., où les représenta-

tions sont en quelque sorte conservées sans se confondre et de manière à pouvoir revivre sous forme sérielle, et un centre supérieur, le centre de réflexion ou d'aperception où elles peuvent entrer en rapport les unes avec les autres.

Sans entrer dans des détails que ne comporte pas l'objet de cette étude, et malgré les difficultés d'une tentative dans laquelle l'observation et l'expérience ne peuvent guère nous guider, essayons de nous représenter, sous une forme schématique, ce qui se passe dans l'un quelconque de ces centres particuliers, par exemple dans le centre auditif. Supposons qu'un son A vienne à se produire. Un son étant toujours quelque chose de complexe, un certain nombre de cellules du centre auditif, soient a, a', a'' sont simultanément excitées, et il se produit dans chacune d'elles, en même temps que des mouvements vibratoires, une représentation correspondante. Or les cellules a, a', a'' sont en quelque sorte dominées par une cellule α, avec laquelle elles sont en relation : il se produira donc en α, en même temps qu'un complexus de mouvements, une représentation synthétique, la représentation du son A ; et cette représentation sera accompagnée de plaisir ou de douleur, suivant que les représentations élémentaires seront en harmonie ou en opposition, c'est-à-dire, en termes physiques, suivant que les mouvements constitutifs s'accorderont, ou, au contraire se contrarieront ou s'arrêteront partiellement. Supposons alors que le son A soit immédiatement suivi du son B. Un certain nombre de cellules, soit b, b', b'' entreront en activité, et il se produira dans la cellule dominante β une représentation complexe, la représentation du son B, qui pourra être, comme la représentation A, accompagnée de plaisir ou de douleur. Mais il faut remarquer qu'antérieurement l'activité de la cellule α s'est irradiée en β, avec laquelle elle est en relation, donnant ainsi naissance à la représentation A à l'état faible. Il se produit donc en réalité dans β une synthèse représentative, dans laquelle A est à l'état faible et B à l'état fort ; et dans cette synthèse un nouveau phénomène affectif, d'intensité moindre, peut résulter du rapport d'harmonie ou d'opposition de A avec B. Supposons de plus qu'un troisième son C vienne à retentir immédiatement après B. Certaines cellules c, c', c'' seront simultanément excitées, et il se produira dans une cellule dominante γ, une représentation complexe, la représentation du son C, agréable ou pénible en elle-même. Mais l'activité de la cellule α et ultérieurement celle de la cellule β se sont irradiées en γ. Lorsque la représentation C prend naissance en γ, elle y trouve donc la représentation B à l'état faible et la représentation A à un

état plus faible encore : les trois représentations A, B, C, avec leurs degrés divers d'intensité, coexistent, sans se confondre, dans le même sujet représentatif ; et c'est là ce qui explique la mémoire immédiate, et, par elle, la continuité de la vie psychique. Bientôt les représentations A, B, C s'affaiblissent progressivement et s'évanouissent l'une après l'autre, en même temps que les mouvements correspondants s'atténuent et s'éteignent. Mais on doit concevoir ces représentations, dans leur étroite synthèse, persistant à l'état de tendances, de même que le complexus des mouvements corrélatifs, et c'est là ce qui va nous permettre d'expliquer la mémoire médiate.

Supposons qu'un son A', partiellement semblable à A, par exemple la même note musicale produite par un autre instrument, vienne à retentir. Ce son fera entrer en activité un certain nombre de cellules, soit a', a'', a''', dont les unes sont les mêmes que dans le cas A et les autres différentes ; et il se produira dans la cellule dominante α', différente de α, une représentation complexe, la représentation du son A'. Mais l'action des cellules communes a', a'' tend simultanément à provoquer en α la représentation A, en y réveillant en même temps que les éléments représentatifs correspondants l'élément complémentaire de la synthèse, et ainsi s'explique ce que l'on est convenu d'appeler l'association par similarité.

Mais les choses ne s'arrêtent pas là. L'activité de la cellule α, en s'irradiant en β, va y réveiller la représentation A et conséquemment la représentation B, en vertu de la synthèse qui les unit. De même l'activité de β, en s'irradiant en γ va réveiller chez celle-ci le complexus AB et subséquemment la représentation C, en raison de la synthèse antérieurement établie : c'est-à-dire qu'en γ se reproduit, à l'état faible, le complexus ABC, sous la même forme sérielle que précédemment, et c'est ainsi que s'explique l'association par contiguïté qui constitue, avec l'association par similarité, le fondement de la mémoire médiate.

Si le centre auditif existait seul, on pourrait donc y concevoir la formation d'une sorte de *moi*, réduit aux seules représentations de l'ouïe et aux faits affectifs correspondants, *moi* qui ne serait point spécialement attaché à telle ou telle cellule, mais se transporterait en quelque sorte de cellule en cellule, sans cesse mourant et sans cesse renaissant, de manière cependant qu'il n'y eût point de solution de continuité, une partie du *moi* antérieur persistant toujours dans le *moi* suivant, grâce à la mémoire immédiate, et un *moi* quelconque se rattachant toujours plus ou moins indirectement à la série des *moi* antérieurs, grâce à la mémoire médiate.

Mais dans la réalité le centre auditif se trouve subordonné au centre d'aperception, comme aussi les autres centres particuliers, centre visuel, centre olfactif, etc. Dans ce centre supérieur, les cellules dominantes des centres particuliers, par exemple celles où se forment les représentations visuelles des objets individuels, ont leurs corrélatives, dominées elles-mêmes par des cellules supérieures, où l'on peut concevoir la constitution d'images génériques. Dans ce centre s'établissent des relations entre représentations d'ordre différent, entre représentations visuelles et représentations verbales par exemple; et de l'organisation des cellules qui le constituent dépend l'organisation de la pensée. Dans ce centre peuvent s'établir, entre des masses plus ou moins considérables de représentations actuelles ou tendant simultanément à la réviviscence dans les centres particuliers, ces harmonies ou ces oppositions d'où résultent les plaisirs et les douleurs qui sont à l'origine des émotions. Dans ce centre enfin se constitue le *moi* véritable, le *moi* que nous percevons par la conscience, qui, non plus que le *moi* auditif dont nous parlions plus haut, n'est attaché spécialement à telle ou telle cellule, mais se transporte constamment de cellule en cellule, se confinant dans les cellules supérieures dans le travail de la réflexion, et descendant aux cellules subordonnées dans l'observation sensible, où il est tout entier dans la représentation d'objets individuels.

Nous pourrions poursuivre ces considérations en montrant comment les représentations, après avoir été transmises de l'organe au centre particulier correspondant et de ce centre particulier au centre supérieur d'aperception, peuvent être, dans un ordre inverse, transmises du centre d'aperception au centre particulier et du centre particulier à l'organe, en même temps que les mouvements corrélatifs. C'est ce qui explique que l'imagination forte d'une odeur, d'une saveur ou d'une couleur par exemple est accompagnée de certaines modifications dans l'organe olfactif, gustatif ou visuel, que la conception vive d'un mouvement déterminé entraîne la reproduction de ce mouvement au moins à l'état naissant, conformément aux données de l'expérience. Ce point est particulièrement important pour l'explication du désir.

Mais notre but était spécialement de mettre en lumière la véritable signification de la thèse intellectualiste et du rapport qu'elle soutient avec la théorie physiologique. Il apparaît en effet maintenant que les plaisirs et les douleurs de toute nature peuvent être indifféremment rapportés soit à l'harmonie ou à l'opposition des représentations, soit à l'accord ou au désaccord des mouvements

corrélatifs, mais plus immédiatement et plus logiquement au rapport des représentations qui sont d'ordre psychique, comme les faits affectifs eux-mêmes. Mais si on pénètre plus avant dans la réalité, telle que nous avons appris à la concevoir, il apparaît que le plaisir et la douleur dépendent en dernière analyse de l'activité qui est le principe commun des représentations et des mouvements. Le plaisir, lié à l'harmonie des représentations et à l'accord des mouvements, résulte en définitive d'un déploiement facile et harmonieux de l'activité à la fois physique et psychique et est proportionnel à la quantité d'énergie mise en jeu; la douleur, liée à l'opposition des représentations ou au désaccord des mouvements, résulte d'un déploiement pénible ou tumultueux et désordonné de l'activité, et est proportionnelle au nombre et à l'importance des arrêts qui se produisent.

IV

Revenons cependant aux émotions qui doivent constituer tout spécialement l'objet de cette étude. Un exemple très simple va nous permettre de mettre clairement en lumière l'insuffisance de la théorie physiologique de MM. Lange et W. James, en même temps que de la compléter au moyen de la théorie intellectualiste dont on vient d'exposer les principes. Soit un enfant qui a entrepris la construction d'un château de cartes. Il arrive heureusement au bout de son travail : il rit, il chante, il saute, il bat des mains : il est joyeux. Au contraire, au moment d'être achevé, son édifice s'écroule : l'enfant pleure, crie, trépigne, lance les cartes à la volée : il est en colère. D'après MM. Lange et W. James, la joie de l'enfant comme sa colère seraient constituées exclusivement, au point de vue subjectif, par les sensations inhérentes aux phénomènes d'innervation volontaire ou vaso-motrice qui se produisent. Or, outre ces diverses sensations, il y a encore, comme on l'a vu, à l'origine de la joie un sentiment agréable, à l'origine de la colère un sentiment pénible, dont la théorie physiologique ne tient aucun compte et que la théorie intellectualiste permet au contraire aisément d'expliquer. Dès le début de son entreprise, l'enfant a dans l'esprit, plus ou moins nette et précise, la représentation du château qu'il veut édifier et dont il a vu sans doute antérieurement le modèle, *quam intuens, in eaque defixus, ad ejus similitudinem artem et manum dirigit*. A mesure que le travail avance et que les étages se superposent, cette représentation s'actualise en partie et se précise pour le reste : d'où un plaisir qui va progressivement

croissant et atteint son maximum lorsque la construction est terminée, la représentation actuelle concordant exactement avec la représentation imaginaire qu'elle achève en quelque sorte.

Mais à ce moment l'énergie mise en jeu se répand librement et abondamment dans l'organisme, donnant ainsi naissance aux phénomènes physiologiques caractéristiques de la joie et aux sensations agréables qui les accompagnent[1]. Si au contraire, sur le point d'être achevé, l'édifice brusquement s'écroule, la représentation actuelle se trouve en opposition avec la représentation imaginaire qui, avec une force croissante, tend à s'actualiser : d'où la douleur qui est à l'origine de la colère. Mais la masse d'énergie, ainsi momentanément arrêtée, se fait brusquement jour, pour ainsi dire, et se répand tumultueusement dans l'organisme, d'où les divers phénomènes physiologiques caractéristiques de la colère et les sensations qui les accompagnent. Ces sensations ont assurément quelque chose d'agréable, en raison même de la quantité d'énergie mise en jeu, comparable à celle qui accompagne la joie[2], et c'est ce qui fait qu'il y a un certain plaisir à se mettre en colère — *est quædam iras — cendi voluptas*; mais ce plaisir est troublé et mêlé de douleur, ce qui tient à ce que le déploiement d'activité, au lieu de se faire librement et harmonieusement, comme dans la joie, se produit avec effort et par saccades[3].

En résumé, dans la colère, dans la joie et, en général dans toute émotion, quelle qu'elle soit, il convient de distinguer soigneusement deux éléments : d'une part ce qu'on pourrait assez convenablement appeler la forme de l'émotion, constituée objectivement par certains phénomènes physiologiques et subjectivement par les sensations agréables ou douloureuses qui les accompagnent ; et, d'autre part, le sentiment primitif de plaisir ou de douleur qui est à l'origine de l'émotion et en fait, pour ainsi dire, partie intégrante : élément négligé par la théorie physiologique.

Cela posé, on conçoit que l'élément originel de l'émotion, le sentiment, puisse se produire seul, par exemple lorsque le conflit d'où il provient résulte de représentations trop faibles pour avoir

1. Il se peut aussi que l'activité mise en jeu s'emploie tout entière à la contemplation : l'architecte se complaît dans la contemplation de son œuvre, et c'est alors l'admiration.

2. C'est là ce qui a amené le Dr Lange à rapprocher la colère de la joie.

3. Lorsque, pour une raison ou pour une autre, les mouvements de la colère sont comprimés, la douleur résultant de l'arrêt s'accroît dans des proportions souvent énormes et l'activité reflue vers les centres de réflexion, où s'élaborent tumultueusement mille projets de vengeance. C'est ce qui fait que la colère, en pareil cas, est particulièrement douloureuse pour l'individu et dangereuse pour les autres.

un retentissement notable dans l'organisme; mais on peut aussi concevoir que, dans certains cas particuliers, la forme de l'émotion se produise indépendamment de l'autre élément, constituant ainsi une émotion anormale, incomplète et, pour ainsi dire, une émotion sans matière. C'est ainsi par exemple que l'ingestion de certaines substances, alcool, haschisch, agarics, hypéca, etc., peut déterminer artificiellement ce mode d'excitation qui est la forme de la joie, ou cet autre mode d'excitation qui est la forme de la colère ou de la fureur guerrière, ce mode de dépression qui est la tristesse, ou cet autre mode de dépression qui est la peur. Le choc violent dans la poitrine et le tressaillement nerveux dont on ne peut se défendre en entendant un bruit violent, même prévu et en l'absence de toute idée de danger, l'évanouissement dont fut pris W. James enfant à la vue du sang d'un cheval, ou la syncope dans laquelle tombait, dit-on, le roi Jacques d'Angleterre à l'aspect d'une épée nue rentrent, au moins en partie, dans la catégorie de ces émotions purement formelles, de ces émotions anormales et incomplètes.

Mais certains faits de l'ordre esthétique nous fournissent des exemples particulièrement intéressants de ces émotions incomplètes et sans matière. Remarquons d'abord que ce qu'il paraît y avoir d'essentiel dans la forme de l'émotion, c'est un rythme rapide ou lent, harmonieux ou heurté, facile ou pénible d'une activité abondante ou rare. Dans la joie, par exemple, le déploiement d'activité est abondant, facile, rapide et harmonieux; dans la colère, il est abondant, rapide et heurté; dans le chagrin il est abondant encore mais difficile et heurté; dans la tristesse rare et lent, quoique parfois assez facile et sans heurts trop violents. De là la puissance émotive que la musique doit tout particulièrement à l'emploi approprié des *forte*, des *piano*, à ses rythmes et à ses mouvements variés, *andante*, *andantino*, *allegretto*, *allegro*, *allegro animato*, *allegro agitato*, etc. On a remarqué très justement qu'il suffit d'accélérer le rythme de la phrase célèbre

J'ai perdu mon Eurydice,
Rien n'égale mon malheur!

pour transformer en un chant d'allégresse ce morceau d'une infinie tristesse, de telle sorte que la substitution du mot « bonheur » au mot « malheur » devient légitime et s'impose *ipso facto*. On pourrait faire une expérience tout aussi facile et tout aussi concluante en transformant un chant joyeux en un thème plaintif, par le seul ralentissement du rythme, sans aucune modification de la tonalité.

De la valeur émotive du rythme musical il convient de rapprocher le *ton de sentiment* (Gefühlston), propre aux diverses couleurs et aux différents timbres. Quoique les psychologues de l'école herbartienne aient les premiers, à ma connaissance, expliqué scientifiquement la signification de ce *ton de sentiment*, dont la découverte est due à l'illustre Gœthe, les compositeurs l'avaient dès longtemps instinctivement entrevue et s'en étaient servis pour atteindre le maximum de puissance émotive par la combinaison de l'effet propre au timbre avec celui qui résulte du rythme et de la tonalité. Le timbre du ténor léger, par exemple, convient particulièrement à l'expression de la gaîté et des sentiments tendres (le duc de Mantoue dans *Rigoletto*); mais il est inapte à l'expression de l'ardeur guerrière à laquelle le timbre du fort ténor est au contraire admirablement approprié : essayez de faire chanter par un ténor léger le fameux « Suivez-moi » d'Arnold dans *Guillaume Tell* et vous obtiendrez un effet ridicule. Le timbre du baryton, par ce qu'il a de grave, de calme, de serein, convient aux personnes royales. Le timbre de la basse-taille a quelque chose de sombre qui le fait employer de préférence pour les traîtres et pour les personnages infernaux (Bertram et Méphistophélès); et le contraste de la gaîté du rythme avec le caractère sombre du timbre peut produire ici de merveilleux effets, par exemple dans la chanson du Méphistophélès de Berlioz : c'est une gaîté qui donne le frisson. On voit par là toute l'absurdité de ces transpositions maladroites que se permettent les chanteurs inexpérimentés.

Le peintre soucieux de l'effet émotionnel doit utiliser le ton de sentiment des couleurs, comme le musicien celui des timbres. Le rouge produit une excitation sombre et farouche; l'orangé, l'enthousiasme; le jaune, une joie moins ardente; le vert exprime le calme et la sérénité; le bleu provoque une dépression qui est de la mélancolie plutôt que de la tristesse et qui s'accentue avec l'indigo; le violet enfin détermine une sorte d'agacement assez semblable à celui que détermine le chant du grillon ou le chatouillement.

Or si nous nous demandons d'où peut provenir le ton de sentiment des couleurs et des sons, nous voyons qu'il doit tenir à ce que le rythme des vibrations moléculaires auxquelles correspondent les représentations sonores ou colorées se continue à travers l'organisme en donnant ainsi naissance à une forme particulière d'émotion. Cet effet se produit naturellement au maximum chez l'artiste qui s'abandonne tout entier à la magie des couleurs et des sons, et se rencontre au contraire au minimum chez le savant, le philosophe ou l'homme pratique, chez lesquels l'énergie mise en jeu par

les excitations lumineuses ou sonores est dirigée presque tout entière vers les centres de réflexion, où elle trouve son emploi.

Mais ce qu'il importe essentiellement de remarquer c'est que l'émotion ainsi provoquée par un rythme musical, par un timbre ou par une couleur déterminée est purement formelle : c'est une simple forme d'émotion à laquelle manque son contenu ordinaire et, pour ainsi dire « un fantôme sans os ». A la joie produite par un rythme rapide et léger manque le plaisir qui est à l'origine de la joie normale; à la tristesse provoquée par un rythme lent, à la colère déterminée par un rythme agité et heurté, manque la douleur qui est à l'origine d'une tristesse ou d'une colère vraies. En raison de cette circonstance les émotions purement formelles de cette catégorie perdent, au moins en grande partie, ce qu'ont d'essentiellement pénible et douloureux les émotions réelles : il ne reste guère que le plaisir résultant naturellement d'un jeu rythmique de l'activité, et c'est ce qui fait que les émotions de ce genre sont si ardemment recherchées par ceux qui sont capables de les éprouver à un degré éminent.

On pourrait en dire à peu près autant des émotions de l'ordre esthétique en général, et aussi de certaines émotions, sympathiquement excitées, qui comportent l'entrée en jeu d'une grande quantité d'énergie. C'est ainsi que beaucoup de personnes se plaisent à voir le travail des dompteurs ou les exercices des acrobates : ces spectacles provoquent en effet chez elles l'angoisse et la peur, mais à l'état presque exclusivement formel, parce qu'elles se sentent personnellement à l'abri du danger.

Un autre exemple intéressant nous serait fourni par la mélancolie du poète et du rêveur. Cette mélancolie est en somme une tristesse sans matière, c'est-à-dire sans cette douleur amère qui est à l'origine de la tristesse vraie; elle est constituée par un rythme lent, mais infiniment doux et non pas difficile et pénible comme celui de la tristesse, où les images douloureuses sont accompagnées d'arrêts répétés. C'est un rythme de ce genre que provoque dans notre organisme, par les impressions simultanées de la vue et de l'ouïe, une mer doucement agitée dont les vagues, d'un mouvement continu et régulier, viennent successivement se briser sur le sable du rivage avec un clapotement uniforme. C'est aussi un rythme de ce genre que détermine la plainte monotone du vent à laquelle les âmes poétiques sont particulièrement sensibles.

Tous ces faits viennent confirmer, semble-t-il, d'une manière éclatante, la légitimité de la distinction que nous avons établie entre les deux éléments de l'émotion. De ces deux éléments,

MM. Langes, W. James et Ribot ont considéré uniquement celui que nous avons cru pouvoir appeler assez exactement la forme de l'émotion. Cet élément ils l'ont étudié avec un soin extrême et ils en ont mis justement en lumière l'importance capitale. C'est avec raison qu'ils ont vu dans les phénomènes physiologiques concomitants de l'émotion et particulièrement dans les faits d'innervation volontaire ou vaso-motrice autre chose qu'une simple expression, qu'une simple manifestation : sans ces phénomènes, sans la conscience des sensations multiples qui les accompagnent, l'émotion ne saurait exister et ne serait pas même concevable, comme l'ont formellement reconnu d'ailleurs Herbart et les psychologues de son école. Mais d'autre part, les promoteurs de la récente théorie physiologique, en s'appuyant sur des cas particuliers où l'élément formel de l'émotion se présente isolément, ont eu le tort de négliger totalement l'autre élément de l'émotion complète. Les représentations qui sont à l'origine de l'émotion normale ont vraiment quelque chose d'affectif, en l'absence de quoi l'émotion perd, au moins en partie, son caractère agréable et surtout douloureux. C'est qu'il y a des plaisirs et des douleurs inhérents à l'harmonie ou à l'opposition des représentations, représentations actuelles ou tendant à s'actualiser, et c'est en somme à des harmonies ou à des oppositions de ce genre que peuvent se ramener non seulement les phénomènes affectifs de nature cérébrale dont le Dr G. Dumas soupçonne à bon droit l'existence à l'origine des émotions, mais encore les faits affectifs de nature périphérique auxquels M. W. James réduit en réalité la sensibilité tout entière. Toutefois la théorie physiologique demeure compatible avec la thèse intellectualiste, puisque l'harmonie et l'opposition des représentations sont liées à l'accord ou au désaccord des mouvements cellulaires, et que d'autre part, les représentations et les mouvements corrélatifs des représentations peuvent être également considérés comme l'expression d'une activité à la fois psychique et physique, qui tantôt s'exerce librement, harmonieusement et sans obstacles, tantôt se trouve partiellement empêchée et soumise à de multiples arrêts. Néanmoins la thèse intellectualiste conserve, au moins au point de vue purement spéculatif, une valeur supérieure, puisqu'il est logique de rapporter de préférence les plaisirs et les douleurs, faits psychiques, aux représentations, autres faits psychiques, ou finalement à l'activité psychique elle-même, plutôt que de mêler dans une même explication le subjectif avec l'objectif, en faisant appel à des principes d'un ordre essentiellement différent de celui des faits qu'il s'agit d'expliquer.

MARCEL MAUXION.

CONTRIBUTION DU SOUFISME
A L'ÉTUDE
DU MYSTICISME UNIVERSEL

Les mystiques écrivains attirent à juste titre l'attention des philosophes et inquiètent les profanes puisqu'ils décrivent la vie intérieure dont si peu ont l'expérience ou osent le prétendre. Il paraît cependant qu'on se laisse trop exclusivement absorber par l'étude des mystiques chrétiens, quand il existe dans le Brahmanisme et dans l'Islamisme des ascètes ou des contemplateurs dont les écrits apporteraient d'utiles renseignements. On s'expose à juger étroitement la question, si l'on n'envisage qu'un de ses aspects. L'examen du mysticisme universel s'impose.

La mystique du Brahmanisme est très connue aujourd'hui, celle de l'Islamisme l'est moins, mais d'excellentes études de détail permettent d'en constituer la synthèse. Le soufisme que Schopenhauer avait en haute estime, éclairera plusieurs points demeurés obscurs, que la mystique chrétienne, gênée par une orthodoxie trop vigilante, passe presque sous silence. Il permettra aux amis et aux ennemis du mysticisme de défendre leurs opinions en meilleure connaissance de cause.

Notre fréquentation prolongée des milieux musulmans du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie, où les mystiques ne sont pas très rares, nous a permis d'apprécier l'utilité d'une étude attentive du Soufisme. Sans doute son étude ne conciliera guère les contraires. On ne peut changer les détracteurs philosophiques du mysticisme en adeptes enthousiastes. On admet ou on nie selon son tempérament particulier un monde nouménal à côté ou au-dessus du monde phénoménal. Ceux qui ne croient pas la chose en soi, ne sauraient l'étudier autrement que par curiosité.

Le mysticisme, disent les soufis, ne peut être comparé à la vie ordinaire, les méthodes scientifiques d'investigation ne sauraient donc lui être appliquées. On ne doit juger les choses transcendantes qu'après s'être débarrassé des idées préconçues justifiées

par les aspects phénoménaux, avoir répudié la raison et s'être abandonné au sentiment.

Les mystiques hindous et surtout les mystiques musulmans affirment plus franchement que les chrétiens l'émanation des créatures hors Dieu et son corollaire le retour possible des âmes purifiées au foyer émetteur. Sohrawerdi, maître des soufis de Baghdad (587 de l'hégire), dit : « Dieu est en toutes choses et toutes choses sont en lui. Il existe seul. Tous les êtres en sont une émanation sans en être réellement distincts[1] ». Le même ajoute ailleurs : « Dieu a créé le monde pour jouer avec lui-même[2] ». — Selon Ibn el Arabi de Murcie (560 de l'hégire), Dieu eut pour but de voir sa propre essence et créa le monde[3]. Une image courante chez les soufis est celle-ci : De même que le poisson a besoin d'être mis à sec sur un rocher par la mer pour savoir ce qu'est la mer, son milieu nécessaire, Dieu a besoin de sortir de lui-même pour se connaître. Les hommes vulgaires ne sentent pas que Dieu est en eux et se contentent de servir à sa représentation, comme dirait Schopenhauer, mais d'autres désirent ardemment s'identifier au noumène, par la négation de la vie phénoménale, c'est-à-dire par l'ascèse.

On a dans ces derniers temps prétendu à tort qu'il y avait un mysticisme orthodoxe et un mysticisme hérétique[4]; certains même ont douté que le mysticisme pût jamais être hétérodoxe[5]. La doctrine de l'émanation et du retour n'est officiellement défendue par aucune confession. Pour nous, loin d'être d'accord avec les religions, le mysticisme en est l'antithèse. Les religions affirment la création par une puissance ouvrière d'un monde différent totalement en essence de sa créatrice; comme conséquences, des préceptes positifs de morale auxquels sont attachées des sanctions matérielles dans des lieux spéciaux, enfers où paradis; enfin elles se fondent sur la tradition ou la révélation verbale. Les seules sanctions connues des mystiques sont l'éloignement ou l'approche du but, l'union; leur méthode est l'expérience personnelle. On a persécuté ou toléré les mystiques selon les temps. Sainte Thérèse fut canonisée, les *Torrents* de Mme Guyon furent au contraire brûlés. Halladj, qui avait crié : « Je suis la vérité » (c'est-à-dire Dieu) fut lapidé. Sohrawerdi mourut en prison, quand le soufisme

1. V. Carra de Vaux, *Ghazzali*. Le commencement du chapitre IX, p. 229 et suivantes, renferme des détails sur Sohrawerdi et sa doctrine.
2. *Id.*
3. Article de Abd el Hadi ben Ridouane, 1888, *Revue africaine*, Ghazzali, p. 261.
4. M. Carra de Vaux dans *Ghazzali*, passim.
5. M. de Montmorand, Ascétisme et Mysticisme, *Revue philosophique*, 1904.

jouit en Espagne, en Perse, dans l'Inde d'une vogue immense[1] et sous les Fatimites fut enseigné dans les mosquées d'Egypte[2]. La principale condition d'existence pour les mystiques fut l'observance minutieuse de la pratique religieuse, le manteau qui leur permit de se livrer sans péril à leurs chères effusions. Les musulmans furent moins sévères que les chrétiens, et c'est pour cette raison que le mysticisme est moins voilé dans les écrits arabes et persans que dans les ouvrages européens. L'Islam n'a pas eu d'inquisition, n'a guère connu de conciles. Les docteurs orthodoxes, indifférence ou paresse, laissèrent souvent passer. Il est clair que les hommes politiques et religieux sont liés à la vie phénoménale et évoluent au milieu d'elle. Ils furent dès lors les ennemis irréductibles des mystiques. La loi politique ou religieuse est basée sur la crainte, le mysticisme sur l'amour seul[3]. Les critiques savent bien que loin d'être orthodoxe le mysticisme est greffé sur les religions.

Les soufis considèrent évidemment le monde phénoménal comme un simple reflet du monde des idées. L'existence phénoménale est une illusion. Écoutons Ibn Khaldoun, du XIVe siècle, rapporter les opinions des soufis de son temps. « L'existence dépend de la lumière et si la lumière n'existait pas il n'y aurait pas de couleur. De même chez les mystiques l'existence de tous les êtres perceptibles dépend de celle de la perceptibilité des sens et, ce qui est plus fort, l'existence de tous les êtres perçus par l'intellect et de ceux qu'on peut imaginer dépend de celle de la perceptibilité de l'intellect. De là il résulterait que toute l'existence séparable (c'est-à-dire les uns des autres) dépendrait de la perceptibilité humaine. Donc si nous supposons que cette perceptibilité n'existe pas, il n'y aurait pas de distinction entre les choses qui existent, et elles seraient alors comme une seule chose simple et unique; le chaud et le froid, le dur et le mou, la terre même et l'eau et le feu, et le ciel et les étoiles, n'existeraient que par l'existence des sens faits pour les apercevoir : car la perceptivité a la faculté de reconnaître dans les êtres des différences qui n'y sont pas; cette faculté n'existe que dans les organes de la perception, et si ces organes, doués de la faculté de distinguer, n'existaient pas, il n'y aurait qu'une perception unique, celle du moi[4]. » D'autres soufis, dit encore le même auteur, pensent que tout est illusion : « Toutes les perceptions humaines sont réellement des non-être qui ont seule-

1. Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, p. 339.
2. Dugat, *Histoire des Philosophes et des Théologiens musulmans*, p. 124.
3. Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, p. 320.
4. Ibn Khaldoun, t. XXI, Notes et extraits des manuscrits, *Prolégomènes*, p. 102.

ment une existence (apparente) dans la faculté perceptible de l'homme. Il n'y a réellement point d'existence si ce n'est pour l'Être éternel[1] ». Dédaigneux des sciences phénoménales par le fait même de leur idéalisme, les mystiques musulmans sont pourtant expérimentaux.

Ce n'est pas sur parole que les soufis croient les maîtres de la vie intérieure, l'importance du témoignage ou de la révélation indiscutée est nulle pour eux. Ils cherchent à connaître et ne veulent pas croire. Ibn Khaldoun cite le passage suivant de Sohrawerdi prétendu orthodoxe : « Le combat spirituel, la retraite et la méditation sont ordinairement suivis de l'écartement des voiles des sens et accompagnés de la vue de certains mondes ou catégories d'êtres qui, étant du domaine de Dieu, ne sauraient être aperçus même dans la moindre partie par celui qui n'a pour le servir que les organes des sens. Un de ces mondes est celui de l'âme[2] ». « On ne peut juger des goûts et des extases que par les sens intérieurs », ajoute ailleurs le même auteur. Abd el Hadi ben Ridouane prétend qu'au delà des sciences ordinaires que les soufis disent être celles de l'extériorité de la loi, ils admettent encore la certitude pure qui découle de la vision en Dieu et de la découverte des horizons divins, et la certitude vraie qui est l'anéantissement et la vie de l'homme en Dieu d'une façon à la fois théorique, contemplative et instinctive, et non théorique seulement[3]. Les mystiques disent donc avoir des sens intérieurs qui perçoivent le nouménal seul, ils ont la prétention d'avoir l'expérience de ce monde extra-phénoménal.

Le soufisme s'exprime d'une manière obscure souvent, plus claire cependant que le mysticisme chrétien. Comment un mysticisme serait-il totalement net et exact? Les mots sont un moyen de communication exclusif à la vie phénoménale, sans réalité en dehors d'elle. Discourir sur les faits découverts par les mystiques dans l'extase, c'est nécessairement traduire, en signes compréhen sibles par la raison, ce qui est silencieusement senti. Cette traduction est forcément infidèle. Tentatives d'exprimer l'inexprimable, d'expliquer l'inexplicable par le phénomène, les écrits mystiques sont de simples approximations. Leur but est de mettre sur la voie celui qui a des tendances au mysticisme, de lui inspirer le désir de connaître par lui-même ce dont on lui parle. Il ne s'y laisse pas tromper, prend les images et les comparaisons pour ce qu'elles sont,

1. Ibn Khaldoun, Notes, et manuscrits, t. XXI, *Prolégomènes*, p. 97.
2. *Id.*, p. 90.
3. *Revue africaine*, 1888, p. 349.

jouit en Espagne, en Perse, dans l'Inde d'une vogue immense[1] et sous les Fatimites fut enseigné dans les mosquées d'Egypte[2]. La principale condition d'existence pour les mystiques fut l'observance minutieuse de la pratique religieuse, le manteau qui leur permit de se livrer sans péril à leurs chères effusions. Les musulmans furent moins sévères que les chrétiens, et c'est pour cette raison que le mysticisme est moins voilé dans les écrits arabes et persans que dans les ouvrages européens. L'Islam n'a pas eu d'inquisition, n'a guère connu de conciles. Les docteurs orthodoxes, indifférence ou paresse, laissèrent souvent passer. Il est clair que les hommes politiques et religieux sont liés à la vie phénoménale et évoluent au milieu d'elle. Ils furent dès lors les ennemis irréductibles des mystiques. La loi politique ou religieuse est basée sur la crainte, le mysticisme sur l'amour seul[3]. Les critiques savent bien que loin d'être orthodoxe le mysticisme est greffé sur les religions.

Les soufis considèrent évidemment le monde phénoménal comme un simple reflet du monde des idées. L'existence phénoménale est une illusion. Écoutons Ibn Khaldoun, du XIVe siècle, rapporter les opinions des soufis de son temps. « L'existence dépend de la lumière et si la lumière n'existait pas il n'y aurait pas de couleur. De même chez les mystiques l'existence de tous les êtres perceptibles dépend de celle de la perceptibilité des sens et, ce qui est plus fort, l'existence de tous les êtres perçus par l'intellect et de ceux qu'on peut imaginer dépend de celle de la perceptibilité de l'intellect. De là il résulterait que toute l'existence séparable (c'est-à-dire les uns des autres) dépendrait de la perceptibilité humaine. Donc si nous supposons que cette perceptibilité n'existe pas, il n'y aurait pas de distinction entre les choses qui existent, et elles seraient alors comme une seule chose simple et unique; le chaud et le froid, le dur et le mou, la terre même et l'eau et le feu, et le ciel et les étoiles, n'existeraient que par l'existence des sens faits pour les apercevoir : car la perceptivité a la faculté de reconnaître dans les êtres des différences qui n'y sont pas; cette faculté n'existe que dans les organes de la perception, et si ces organes, doués de la faculté de distinguer, n'existaient pas, il n'y aurait qu'une perception unique, celle du moi[4]. » D'autres soufis, dit encore le même auteur, pensent que tout est illusion : « Toutes les perceptions humaines sont réellement des non-être

1. Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, p.
2. Dugat, *Histoire des Philosophes* ... *Théologi*
3. Dozy, *Histoire de l'Islamism*
4. Ibn Khaldoun, t. XXI, Not

ment une existence (apparente) dans la faculté perceptible de l'homme. Il n'y a réellement point d'existence si ce n'est pour l'Être éternel[1] ». Dédaigneux des sciences phénoménales par le fait même de leur idéalisme, les mystiques musulmans sont pourtant expérimentaux.

Ce n'est pas sur parole que les soufis croient les maîtres de la vie intérieure, l'importance du témoignage ou de la révélation indiscutée est nulle pour eux. Ils cherchent à connaître et ne veulent pas croire. Ibn Khaldoun cite le passage suivant de Sohrawerdi prétendu orthodoxe : « Le combat spirituel, la retraite et la méditation sont ordinairement suivis de l'écartement des voiles des sens et accompagnés de la vue de certains mondes ou catégories d'êtres qui, étant du domaine de Dieu, ne sauraient être aperçus même dans la moindre partie par celui qui n'a pour le servir que les organes des sens. Un de ces mondes est celui de l'âme[2] ». « On ne peut juger des goûts et des extases que par les sens intérieurs », ajoute ailleurs le même auteur. Abd el Hadi ben Ridouane prétend qu'au delà des sciences ordinaires que les soufis disent être celles de l'extériorité de la loi, ils admettent encore la certitude pure qui découle de la vision en Dieu et de la découverte des horizons divins, et la certitude vraie qui est l'anéantissement et la vie de l'homme en Dieu d'une façon à la fois théorique, contemplative et instinctive, et non théorique seulement[3]. Les mystiques disent donc avoir des sens intérieurs qui perçoivent le nouménal seul, ils ont la prétention d'avoir l'expérience de ce monde extra-phénoménal.

Le soufisme s'exprime d'une manière obscure souvent, plus claire cependant que le mysticisme chrétien. Comment un mysticisme serait-il totalement net et exact? Les mots sont un moyen de communication exclusif à la vie phénoménale, sans réalité en dehors d'elle. Discourir sur les faits découverts par les mystiques dans l'extase, c'est nécessairement traduire, en signes compréhensibles par la raison, ce qui est silencieusement senti. Cette traduction est forcément infidèle. Tentatives d'exprimer l'inexprimable, [illegible] l'inexplicable par le phénomène, les écrits mystiques [illegible] simples approximations. Leur but est de mettre sur la voie [illegible] lances au mysticisme, de lui inspirer le désir de [illegible] même ce dont on lui parle. Il ne s'y laisse pas [illegible] ages et les comparaisons pour ce qu'elles sont,

[illegible] t. XXI, Prolégomènes, p. [illegible]

c'est-à-dire des symboles, cherche à acquérir directement l'expérience de la vie intérieure qui le mènera à l'union, connaissance parfaite. Il ne faut donc pas demander aux mystiques une précision qui ne peut exister que dans le domaine phénoménal.

A ce sujet, on reproche volontiers aux mystiques chrétiens d'employer le langage de la passion, de parler de Dieu comme d'une maîtresse ou d'un amant. Les effusions du *Château intérieur* ou des *Torrents* sont les mêmes que celles des écrivains soufis. Il ne faut pas y voir, comme le fait M. Leuba, une preuve de dérivation de l'instinct sexuel en mysticisme ou, comme Dozy, d'une identité du sensualisme ou du mysticisme[1]. Les soufis musulmans ne sont pas chastes mais continents, la plupart d'entre eux ont été mariés et n'ont pas abondonné leurs femmes pour se livrer à l'ascèse. La chasteté, disent les Hindous, aide l'ascèse, mais n'en est pas la condition expresse. Ma camarade morte, l'écrivain musulman Isabelle Eberhardt, mariée à Slimen Ehnni eut des extases en menant la vie commune. Les soufis persans Hafiz et Sâadi étaient mariés. Ibn Fared, le grand poète soufi arabe du XIIIe siècle, l'était aussi. Écoutons un de ses disciples : « N'est-il pas étrange que je me sente pris de désir pour Elle? Je demande où Elle est et Elle est en moi. Je la cherche des yeux, et son image est dans mes prunelles. Mon cœur bat plus fort à la pensée de la voir, et Elle est entre mes côtes[2] ». Tous cependant parlaient amoureusement. Le langage des amants est simplement un moyen naturel que possède celui qui aime exclusivement une chose, quand il veut se faire comprendre des personnes vivant dans la vie phénoménale. L'amour sexuel est tellement fort chez la plupart des hommes qu'il est gardé comme un symbole pour mieux frapper l'imagination ou le sentiment du non-mystique. C'est tout ce qu'il faut chercher dans l'usage d'expressions amoureuses rencontrées chez les mystiques.

Une opinion toute gratuite fait de la morale une préoccupation des mystiques. Le bien et le mal sont relatifs et le mystique s'affranchit précisément du relatif par l'ascèse pour atteindre l'absolu. Avant l'obtention de l'extase, le mysticisme ne recherche pas le bien, il le fait par incapacité d'accomplir le mal. Revenu de l'extase, état temporaire, le soufi s'occupe des hommes, mais déterminé par d'autres mobiles que les moralistes ordinaires. Le mal est l'éloignement de Dieu, celui qui se rapproche de lui en est de moins en moins capable, il doit arriver à ne plus discerner le bien

1. Dozy, *loc. cit.*, p. 339.
2. Anthologie de l'amour arabe (édition du *Mercure de France*), p. 271-LVII.

du mal et accomplir ensuite des actes d'amour sans effort, comme le parfum est sans peine émané par la fleur. « Celui qui n'a pas d'existence qui lui soit propre ne peut être par lui-même ni bon ni mauvais, proclame le *Gulshan Raz* [1], car ne parler que d'une seule chose, ne connaître qu'une seule chose, voilà ce qui renferme le tronc et les branches de la vraie foi (opposée à la religion positive). « Si le soufi n'a plus devant les yeux le voile des créatures et du vrai [2], comment s'occuperait-il du bien et du mal, avant d'être replongé après l'extase dans le monde des phénomènes?

Sans doute que sainte Thérèse et les mystiques catholiques proclament parfois la supériorité des œuvres sur la méditation, que parmi les musulmans Chebab ed Din Sohrawerdi, mort en 539 de l'hégire, se plaît à dire : « Le véritable ascète ne choisit la voie solitaire que pour le bien de la religion, l'avancement de son âme et la pratique de la dévotion [3] ». Mais ces mystiques ont écrit au lendemain de l'extase. Ce qui dans le monoïdéisme de l'extase les eût distraits, leur devenait maintenant facile, la gymnastique d'entraînement encore phénoménale et sociale dépassée et laissée de côté comme trop élémentaire. Le même Sohrawerdi se rencontre ailleurs avec M. Boutroux sur la morale mystique. Il entrevoit une sorte de communion directe et mystérieuse des pensées, des vertus et des grâces [4]. Il s'aime lui-même en aimant les autres hommes, voit et aime l'unité dans la multiplicité des créatures.

Il faut donc, pour mieux connaître le mysticisme, l'étudier en dehors des écrivains chrétiens. Les amis et les ennemis de la vie intérieure, ceux qui ne la prennent pas au sérieux, éprouveront, par un examen comparatif du mysticisme universel, une sympathie plus grande pour ses essais de connaissance transcendante, une haine et un dédain plus raisonnés pour ce qu'ils croient n'être que névrose et idée fixe.

PROBST-BIRABEN.

Beni-Amran (Algérie).

1. *Gulshan Raz*, traduction Whinfrield, librairie Trübner, et *Journal des savants*, 1822, Sacy.
2. Silvestre de Sacy, *Journal des savants*, 1822.
3. C. de Vaux, *Ghazzali*, p. 238.
4. *Id.*, p. 239.

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

SUR LE ROLE DE LA TÊTE DANS LA PERCEPTION DE L'ESPACE

On sait que, d'après Mach, Breuer, de Cyon et d'autres, la tête, ou, pour préciser davantage, l'oreille interne jouerait un rôle considérable dans la perception de l'espace[1]. Cette doctrine n'est pas admise par tout le monde, et on trouverait à son égard des dissidents même parmi les physiologistes. Je me propose de décrire dans ce qui suit une expérience dont les résultats me semblent en contradiction formelle avec elle.

Cette expérience consiste à soumettre la tête, à la distance de l'oreille, à l'action combinée de la pesanteur et de la force centrifuge, en maintenant constante l'intensité de cette dernière, et à voir si les résultats resteront les mêmes, par rapport à la perception de la verticale, quand la tête, le corps étant étendu horizontalement suivant un diamètre du cercle décrit, sera à des distances diverses de l'axe de rotation de l'instrument servant à produire la force centrifuge. Comme l'a constaté Mach, lorsque nous subissons à la fois l'action de la pesanteur et celle de la force centrifuge, nous prenons pour la verticale la direction de la résultante des deux forces : ainsi, par exemple, quand nous passons en chemin de fer dans une courbe, les maisons, les clochers nous paraissent s'incliner, et, si nous disposions à l'intérieur du wagon un fil à plomb, ce fil, sous l'influence de la force centrifuge, s'écarterait plus ou moins, suivant la vitesse du train et le rayon de la courbe, de la verticale, et cependant nous continuerions (sauf des réserves sans importance que je laisse ici de côté) de le croire vertical.

Je me suis servi, pour faire l'expérience, d'une table rotative horizontale analogue à celle qui a été décrite par Aubert, mue par le moyen d'une corde passant d'une part sur une roue fixée à l'axe de l'instrument, d'autre part sur une seconde roue pourvue d'une manivelle. Sur la table était fixé un cercle portant une graduation très

1. Je me permets de renvoyer, pour plus de détails, au sujet de cette hypothèse, à une étude que j'ai publiée antérieurement, *Rev. philos.*, 1904, I, p. 462 ss.

visible; un fil à plomb se déplaçait devant cette graduation et indiquait par son inclinaison à l'aide qui faisait tourner la table la vitesse de rotation. Quand le fil coïncidait avec la division 15°, l'aide devait s'appliquer à maintenir désormais constante la vitesse. La table était exactement équilibrée au moyen de contrepoids. Un contact électrique permettait d'inscrire la durée de chaque tour sur un cylindre enregistreur. Un bouton électrique, placé à portée de la main du sujet couché sur la table, permettait en outre à celui-ci d'inscrire sur le même cylindre le moment où il avait achevé son expérience. J'ai calculé l'intensité de la force centrifuge d'après la durée des deux derniers tours inscrits ayant précédé le moment où le sujet avait appuyé sur le bouton électrique.

J'ai été sujet dans toutes les expériences. J'étais couché sur le dos sur la table; lorsque la déviation du fil à plomb atteignait 15°, l'aide m'avertissait, et je m'appliquais alors à placer en apparence verticale, les yeux fermés, une baguette que je tenais avec les deux mains et qui pouvait tourner dans le plan médian de mon corps autour d'un axe horizontal passant par son milieu. L'extrémité supérieure de la baguette se déplaçait devant une graduation.

J'ai fait trois séries d'expériences. Dans la première série, l'orifice des conduits auditifs externes était à 0 m. 82 de l'axe; dans la deuxième, il était à 0 m. 40; et dans la troisième, que j'ai faite pour contrôler les résultats de la première, il était à 0 m. 80. Dans la première et la troisième série, j'avais les jambes allongées sur la table; dans la deuxième, j'ai été obligé de ramener les pieds vers le tronc : je les appuyais alors contre une planche verticale; le sommet de la tête, dans les trois séries, appuyait contre une autre planche verticale. Dans les trois séries, la vitesse de rotation, pendant les déterminations, devait, comme il a été dit, être telle que le fil à plomb, placé à 0 m. 82, à 0 m. 40, à 0 m. 80 de l'axe, présentât toujours la même déviation de 15°, c'est-à-dire que, *dans tous les cas, l'intensité de la force centrifuge, à la distance de l'oreille, devait être la même*. Dans ces conditions, on comprend que, si c'est par le moyen de l'oreille que nous percevons la verticale, l'erreur commise dans l'appréciation de la verticale doit être la même soit que l'oreille se trouve à 0 m. 40 ou à 0 m. 80 de l'axe de rotation. Si elle n'est pas la même, si les résultats diffèrent beaucoup pour les deux positions considérées, c'est que l'oreille ne joue pas dans la perception de la verticale le rôle que certains lui ont attribué.

Or, j'ai constaté précisément que les résultats sont très différents dans les deux cas, que, *pour une même intensité de la force centrifuge, l'erreur commise sur la direction de la verticale est beaucoup plus forte quand l'oreille est à 0 m. 80 de l'axe de rotation que quand elle est à 0 m. 40.*

Je rapporte ci-dessous le détail des résultats obtenus. La première colonne indique les distances du conduit auditif à l'axe, la seconde la

direction de la résultante de la pesanteur et de la force centrifuge aux mêmes distances, la troisième l'inclinaison de la verticale tactile apparente, c'est-à-dire de la baguette que je tenais entre les doigts, par rapport à la verticale tactile apparente déterminée pendant l'immobilité de l'appareil. Celle-ci, d'après la moyenne des 240 déterminations effectuées, différait de la verticale réelle de 7°,5 ; l'extrémité supérieure de la baguette penchait en moyenne de cette quantité vers ma tête, ce qui laisse supposer que, lorsque je suis couché sur le dos sur une table horizontale, je me crois incliné de 7°,5, la partie supérieure de mon corps me paraissant un peu plus élevée au-dessus du sol que la partie inférieure. Les résultats ont été essentiellement les mêmes pour les expériences de la deuxième série, avec pieds rapprochés du tronc, que pour celles des deux autres séries ; c'est pourquoi je me suis borné à prendre la moyenne des trois séries.

Chacune des trois séries d'expériences a compris 160 déterminations, dont 80 pendant que la table était immobile et 80 pendant qu'elle tournait. Je faisais alterner 10 expériences avec immobilité et 10 avec mouvements. L'aide, pendant les deux dernières séries, a tourné avec une régularité remarquable; pendant la première, la régularité a été moindre, probablement parce qu'il était alors placé à contre-jour par rapport au fil à plomb et au cercle qu'il observait pour juger de la vitesse du mouvement. Ce défaut de régularité a eu pour conséquence, dans la première série, que les 80 déterminations avec mouvement s'y sont réparties entre un nombre assez grand de vitesses un peu différentes. — Je me suis borné à relever le temps en dixièmes de seconde, et je ne considère ci-dessous, pour avoir des moyennes de quelque valeur, que les vitesses pour lesquelles il y a eu plus de 20 déterminations.

OREILLE A	RÉSULTANTE	VERTICALE APPARENTE
—	—	—
0m,82	14°,3	13°,5 (43 cas).
0m,40	13°,4	4°,5 (55 —).
—	14°,4	5°,5 (25 —).
0m,80	14°,7	12°,3 (42 —).
—	15°,6	12°,8 (37 —).

Le résultat, comme on voit, est très net, et franchement défavorable à l'hypothèse d'un « sens statique » (Breuer) ou d'un « sens de l'espace » (de Cyon) qui siégerait dans la tête. Quand l'oreille est à 0 m. 40 de l'axe, l'erreur commise sur la verticale est inférieure, pour à peu près la même intensité de la force centrifuge, de 7° à 8° à ce qu'elle est quand l'oreille est à 0 m. 80 ou 0 m. 82 de l'axe.

L'erreur est de même sens pour les trois distances considérées de l'oreille à l'axe, c'est-à-dire que, du côté intéressé du corps (du côté des épaules et de la tête), la table (ou le corps) paraît s'abaisser pendant la rotation. Ce fait mérite de retenir l'attention, dans le cas où l'oreille n'est qu'à 0 m. 40 de l'axe. Alors, en effet, le centre de gravité

du corps est à une assez grande distance de l'axe du côté de la table opposé à celui où se trouvent le haut du corps et la tête. Je crois que l'explication de la contradiction que certains lecteurs pourraient se figurer apercevoir ici est toute simple : c'est que, quand nous sommes étendus sur une table sur le dos et essayons de placer verticale avec les mains une baguette, les sensations de pression éprouvées sont particulièrement nettes sous les épaules; bien plus, il ne se produit pas de sensations dans des régions étendues du dos pour cette simple raison que ces régions ne touchent pas en réalité la table. Il est donc naturel que ce soient les sensations éprouvées sous les épaules qui déterminent alors plus que toutes autres notre appréciation de la direction de notre corps dans l'espace, direction qu'il nous est indispensable de connaître pour pouvoir apprécier celle d'une baguette que nous tenons entre les mains.

L'explication qui précède nous fait comprendre aussi les résultats rapportés ci-dessus. Puisque ce sont surtout les sensations éprouvées sous les épaules qui nous guident dans les expériences considérées, il doit arriver ce qui est arrivé, c'est-à-dire que le sujet doit moins incliner la baguette pendant le mouvement quand l'oreille n'est qu'à 0 m. 40 que quand elle est à 0 m. 80 de l'axe. Admettons, en effet, que la région des sensations vives est à 0 m. 20 de l'oreille; lorsque l'oreille est à 0 m. 80 de l'axe, cette région est éloignée de l'axe de 0 m. 60; lorsque l'oreille est à 0 m. 40 de l'axe, c'est-à-dire lorsqu'elle s'en trouve deux fois plus près, la région considérée n'en est plus éloignée que de 0 m. 20, c'est-à-dire qu'elle s'en trouve, non pas deux fois, mais trois fois plus près qu'antérieurement. Il doit dès lors arriver que le haut du corps paraît moins abaissé pendant la rotation, bien que l'intensité de la force centrifuge à la distance de l'oreille reste la même dans les deux cas, lorsque l'oreille est à 0 m. 40 que lorsqu'elle est à 0 m. 80 de l'axe.

B. Bourdon.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie scientifique.

Félix le Dantec. — INTRODUCTION A LA PATHOLOGIE GÉNÉRALE, 1 vol. grand in-8, 47 fig., 504 p., Paris, F. Alcan, 1906.

Le livre de M. le Dantec est un livre philosophique. L'auteur ne se propose pas d'exposer et de discuter les faits d'observation et d'expérience amassés dans tel ou tel ordre de science. Il veut, très consciemment, déterminer des rapports entre plusieurs ordres de sciences, effacer les séparations artificielles qu'impose dans la pratique la division du travail, montrer la continuité entre la pathologie et la biologie, marquer la place de la biologie dans le savoir humain. Il n'y a rien de plus philosophique que ce sens et ce besoin de l'unité.

Dans la Biologie, plus encore que dans les autres sciences expérimentales, la technique tient une grande place; la curiosité de l'esprit le porte plus à l'investigation qu'à la synthèse; les faits surgissent le plus souvent isolés, avec un coefficient de particularité et d'incertitude; la recherche est un *métier* avec ses procédés manuels et mécaniques, ses habitudes, son langage, peut-être ses préjugés. L. D. réagit contre ce particularisme scientifique; il veut établir une unité de vues qui suppose d'abord une uniformité de langage. « Je m'efforcerai, dit-il d'arriver autant que possible à cette unification du langage; je crois qu'elle seule peut donner à la pathologie générale toute sa valeur philosophique. Je me bornerai à étudier les faits qui me paraissent les plus favorables à l'établissement d'un langage général applicable ensuite à la narration de tous les autres faits. » C'est la tendance dominante de l'ouvrage.

Or la notion et la formule la plus générale à laquelle lui paraissent se ramener les faits biologiques, et en particulier les faits pathologiques qui n'en sont qu'une variété, est une notion qui n'est pas propre exclusivement aux sciences de la vie, mais qui règne sur toutes les sciences physiques et chimiques : la notion d'*équilibre*. L. D. y trouve l'unité de vues et l'unité de langage qu'il désire. Tous les phénomènes pathologiques : maladie, lutte de l'organisme contre la maladie, immunité sont soumis à la loi de Le Chatelier : « La modification produite dans un système de corps à l'état d'équilibre par la variation d'un des facteurs de l'équilibre est de nature telle qu'elle tende à s'opposer à la variation qui la détermine ».

L. D. tient les phénomènes biologiques pour réductibles à *un* phénomène moléculaire que nous ne pouvons définir parce que notre science n'est pas encore assez avancée. En attendant que nous découvrions cette unité, les phénomènes de la vie nous apparaissent sous divers aspects, sans doute relatifs à nos moyens de perception, de connaissance et de coordination, par conséquent plus qualitatifs peut-être que quantitatifs, si on les juge du point de vue de l'esprit; dans l'objet, cette diversité d'aspects correspond à des différences de dimension dans les groupements des phénomènes élémentaires. « Les divers phénomènes différeraient par la dimension des objets entre lesquels se produisent des variations, et il y aurait toute une série de phénomènes de grandeur décroissante, depuis les phénomènes astronomiques jusqu'à l'émission des rayons cathodiques... »

Ces aspects divers sont l'aspect chimique, l'aspect physique, et, intermédiaire entre eux, l'aspect colloïde.

La chimie étudie les constructions et destructions d'édifices moléculaires. Les colloïdes, groupements (en équilibre) de groupements moléculaires, sont l'objet d'une chimie de dimensions supérieures. Des modifications dans l'état colloïde sont des phénomènes physiques. Ainsi un même liquide organique, le lait, est le siège de phénomènes chimiques, colloïdaux, physiques, selon la dimension de l'objet considéré, molécules d'azote ou de carbone, granules en suspension visibles à l'ultra-microscope, ou globules visibles à l'œil nu.

« Cela n'empêche pas que la manifestation vraiment caractéristique de la vie soit d'ordre chimique. Mais de même que chaque corps chimiquement défini a des propriétés physiques bien déterminées, de même, l'existence même de substances vivantes capables d'assimilation est liée à l'état colloïde. La vie est un phénomène chimique, si ses moyens sont d'ordre colloïde ou physique. La vie est pour ainsi dire à cheval sur la chimie et sur la physique des colloïdes. »

L'originalité du livre réside dans cette place considérable faite aux phénomènes colloïdes, considérés comme intermédiaires aux phénomènes chimiques et aux phénomènes physiques. Pour comprendre la généralité de cette vue, il suffit de se rappeler que toutes les substances vivantes et tous les liquides des organismes sont des colloïdes.

Les réactions chimiques donnent lieu à des phénomènes physiques; les interventions physiques déterminent des réactions chimiques; ces actions réciproques s'exercent par des changements d'état des colloïdes organiques. « Le mécanisme colloïde nous apparaît comme un intermédiaire précieux établissant un lien réversible entre les phénomènes morphologiques grossiers et les phénomènes délicats de la chimie. Il y a à chaque instant un rapport établi entre l'activité chimique des cellules et la forme générale du corps, par l'intermédiaire des états colloïdes des cellules. » L. D. voit ici la place de la morphologie et de l'anatomie dans un système de biologie. La forme est pour

ainsi dire la surface au niveau de laquelle les influences physiques s'exercent sur la structure chimique. Un infusoire est « une petite masse colloïde qui a des propriétés physiques et chimiques *et une forme qui résulte de ces propriétés* ».

L'être vivant pourrait être symbolisé par un noyau de phénomènes chimiques et une couronne de phénomènes physiques; de l'un à l'autre les transmissions se font par des variations d'état de colloïdes. Quand Pierre parle à Paul, il s'accomplit dans ses cellules cérébrales des modifications qui sont en dernière analyse des phénomènes chimiques; les tissus qui sont l'instrument de la volition et de la perception sont le siège de variations colloïdes, qui extériorisent les phénomènes chimiques intimes; ces variations produisent à leur tour des phénomènes physiques, mouvements, sons, bruits, etc. Chez Pierre qui entend Paul, s'accomplit dans l'ordre inverse une série analogue. Toute action du milieu extérieur sur un être vivant prend successivement, à mesure qu'elle pénètre et s'imprime dans cet être, l'aspect physique, colloïde, chimique.

De cette conception dépendent les idées principales qui sont à signaler dans l'ouvrage :

L'être vivant est un état d'équilibre incessamment modifié, équilibre perpétuellement rompu et rétabli, l'être s'opposant à cette rupture. Les influences exercées par le milieu, selon leur force et leur durée, selon la profondeur à laquelle elles pénètrent, s'inscrivent seulement sur la surface (influence physique, peu durable, du moins effaçable); — sur les tissus en tant que représentant un état colloïde défini (modification plus tenace); — dans la composition chimique de la substance vivante (modifications qui s'intègrent dans la structure moléculaire). On peut reprendre de ce point de vue les observations et les lois lamarckiennes et darwiniennes.

Si l'on envisage le transmission des caractères acquis, on voit qu'ils sont plus ou moins acquis, et plus ou moins transmissibles, selon qu'ils se sont imprimés plus ou moins profondément; aux trois aspects des phénomènes vitaux correspondent trois espèces d'hérédité : physique, colloïde, chimique.

Cette sensibilité de la matière vivante vis-à-vis des actions exercées, cette mémoire des impressions reçues, cette adaptation aux conditions nouvelles, tout cela se ramène à *l'habitude*. L'habitude est la plasticité de l'être vivant. C'est le mode d'acquisition des caractères. C'est une définition très générale de la vie. L'habitude est l'origine de l'hérédité. Les lois de Lamarck gardent, dans cette conception, toute leur valeur.

Les actions qui s'exercent sur et dans un organisme ne sont pas exclusivement des actions chimiques. On s'est trop accoutumé à traiter la vie comme une chimie cellulaire. Il y a une grande place à faire, ou à refaire, aux actions physiques et aux actions colloïdes. L. D. prend pour exemple la physiologie générale des sérums et des

anticorps. Il montre combien est compliquée et inutile la théorie chimique d'Ehrlich. A la conception de la spécificité chimique, qui est le fond de la théorie d'Ehrlich, il oppose celle de spécificité physique et prend vigoureusement parti pour la conception physique de l'immunité, vers laquelle incline depuis longtemps J. Bordet, l'initiateur de ces recherches.

Phagocytose, actions des diastases, virulence, opothérapie, chronicité des infections, adaptation et hérédité, tous les problèmes sont rattachés au point de vue central comme dans une synthèse philosophique.

Ces notions d'habitude, d'hérédité de divers ordres, de spécificité physique, interviennent dans la conception que se fait L. D. de l'immunité. Il en fait la narration dans le langage de l'équilibre, selon lui plus philosophique (peut-on dire, plus scientifique?) que le langage « vitaliste » qu'il attribue à Metchnikoff. Nous avouons une préférence personnelle pour la méthode et le « langage » de Metchnikoff. Le langage « vitaliste » est le plus positif dans les sciences, encore toutes jeunes, de la vie.

Indépendamment de son objet et de son contenu, le livre de L. D. suggère des réflexions sur la question, si vieille, des rapports de la philosophie et de la science. Il est possible que la philosophie soit avant tout une question de langage. Il est certain que la science est avant tout affaire de faits. Les faits sont intangibles. La science les prend par le côté recherche, expérience, — découverte. La philosophie les prend par le côté coordination, système, — langage. Chacun appréciera le livre de L. D. selon son tempérament. Les uns ne le trouveront pas assez, les autres le trouveront trop philosophique. Il ne rencontrera certainement pas de lecteurs indifférents.

Dr Étienne Burnet.

II. — Philosophie générale.

Ernest Seillière. — La Philosophie de l'Impérialisme. II. *Apollon ou Dionysos. Étude critique sur Frédéric Nietzsche et l'utilitarisme impérialiste.* xxvii-364 p. in-8. Paris, Plon-Nourrit, 1905.

La littérature de Nietzsche est déjà si copieuse et si encombrante qu'un écrivain de mérite n'a d'excuse, pour y ajouter encore, que la nouveauté de son propre point de vue. Tel est le cas avec l'ouvrage, très curieux et très sûrement conduit, de M. Ernest Seillière. Cet ouvrage fait suite à une précédente étude, que je n'ai pas eue entre les mains, *Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*. Le rapprochement de ces deux noms sous un même titre, *La Philosophie de l'impérialisme*, laisse deviner ce que le prophète de l'Engadine dut à l'ethnologue français, et c'est là le point principal de ce travail.

Selon un critique distingué, le Dr Tille, Nietzsche, réalisant un immense progrès sur les utilitaires anglais, dont la tendance reste humanitaire, démocratique et chrétienne, Nietzsche aurait puissamment contribué à faire triompher enfin l'utilitarisme évolutionniste, ou plus précisément sélectionniste. M. Seillière ne pense pas qu'on puisse parler en général d'utilité sélectionniste : il y a même contradiction dans les termes. N'est-il pas préférable, dit-il, de voir le mérite de Nietzsche « et son titre à durer dans l'esquisse, d'ailleurs insuffisante, qu'il a tentée parfois d'un utilitarisme impérialiste? » Le Dr Tille salue en lui un sélectionnisme qui ne s'y rencontre guère, alors qu'il répudie son impérialisme aristocratique si évident. Élève lui-même de Galton et de Weissmann, il néglige entièrement pour sa part l'hérédité au profit de la sélection; il aboutit à un individualisme farouche qui supprime les classes et les familles, en rayant, par exemple, du code l'héritage des fortunes conquises, après avoir rayé de la nature l'hérédité des qualités acquises.

Conséquences extrêmes de la doctrine de Darwin, travaillée par ses continuateurs. Mais ses compatriotes ont tiré par instinct de ses découvertes leurs conséquences pratiques et vraiment utilitaires en élaborant la théorie du moderne impérialisme britannique.

« Les héritiers véritables de la pensée de Darwin, écrit M. Seillière, ne sont pas les moralistes de la Grande-Bretagne, mais bien ses hommes politiques. » Si, d'ailleurs, « l'impérialisme anglais est une thèse aristocratique qui fait de la race anglo-saxonne l'état-major intellectuel et physique de l'Humanité... », l'impérialisme allemand, ajouterai-je, se dresse en face de lui avec les mêmes arguments, et peut-être n'était-il pas nécessaire que Darwin vînt au monde pour inspirer aux nations conscientes de leur énergie l'esprit de domination. De même il n'était besoin d'un Nietzsche pour nous apprendre qu'il est des hommes faits pour commander et d'autres pour obéir. Cela, c'est de l'histoire vécue, qui ne dépend pas des thèses que nous formons ou des signes de la « valeur » qu'il nous plaît de préférer. Nos théories ne créent pas les faits premiers : elles les arrangent comme elles peuvent, en les rattachant à des concepts naturalistes ou métaphysiques, selon les temps et les lieux.

Gobineau disait noires, blanches ou jaunes les « tendances fondamentales de notre être »; M. H. S. Chamberlain les voit, pour sa part, juives, germaniques ou méditerranéennes, l'anthropo-sociologie contemporaine les note de « sobriquets craniométriques », dolicho-bruns, dolicho-blonds, brachycéphales. Nietzsche a choisi de dire dionysiaque, apollinien et socratique.

Développement de l'apollinisme (vers 1877) sous le signe de l'impérialisme individuel, de la Volonté de puissance comme principe de morale personnelle et règle d'action pour chaque homme en particulier; entrée en scène des considérations ethniques (après 1883) sous l'influence de Gobineau, déterminant ses suggestions des deux

morales, « expression rajeunie de la vieille théorie des deux races » : ce sont les étapes marquantes de la pensée de Nietzsche. Philologue familier avec l'antiquité classique, il baptise de noms grecs les grands courants moraux qui ont agité l'humanité, et s'y abandonne lui-même tour à tour sans garder jamais le gouvernement de soi. Il flotte du « rationalisme apollinien » au « mysticisme dionysiaque ». Intelligence vacillante, âme troublée, empêchée de « dispositions romantiques », il est incapable de débrouiller les fils qu'il a emmêlés de ses propres doigts.

Il faut suivre dans les pages mêmes de M. Seillière, riches de citations et de remarques, le développement, ou plutôt les détours de cette fantaisie incohérente, coupée d'obscurités profondes et de brusques lumières. Je ne peux m'y engager ici; je n'ai voulu que recommander ce nouvel ouvrage aux curieux.

L. Arréat.

Brandon Arnold. — Scientific fact and metaphysical reality, London, Macmillan and C°, 1904.

Le but de ce livre est de rattacher le progrès de la science au point de vue de la métaphysique, celle-ci étant conçue comme la théorie de l'existence dans sa totalité. L'auteur essaiera de rapprocher les conclusions des sciences particulières et la « métaphysique générale telle qu'on la recueille chez Platon, Kant et Hegel ».

Au fond, ce gros volume (351 pages plus un appendice) ne contient pas une idée personnelle, c'est une suite de phrases qui n'ont entre elles aucun lien et en elles-mêmes pas beaucoup plus de sens. Ce n'est ni un ouvrage scientifique, ni une œuvre métaphysique : c'est un fatras indigeste et prétentieux.

Dans un premier chapitre, A. étudie les relations entre la science et la métaphysique. Les éléments stables ne sont pas de même nature chez l'une et chez l'autre : fournis par les sens, ils ont un caractère de *réalité* considérés dans la science; simples conceptions il ont un caractère *abstrait* dans la métaphysique. Celle-ci est définie ici : L'effort particulièrement puissant que nous faisons pour rattacher l'une à l'autre nos conceptions isolées; mais c'est adapter les définitions aux besoins de la cause, afin de pouvoir soutenir que « si la métaphysique n'avait pas reçu de titre spécial avant que la science eût atteint un si haut point, elle n'aurait pas été en butte à tant d'attaques ». Ce qui est très contestable. Mais est-il plus vrai que les bouleversements dans les conceptions scientifiques soient sans influence sur la métaphysique?

Spencer est sévèrement traité par M. A. : son œuvre serait moins une philosophie qu'une histoire probable de l'Univers, fabriquée avec l'aide de la science.

Les formes de l'appréhension mentale primitive (la perception

sensible et l'intellectuelle) dont l'auteur recherche l'origine chez les protozoaires, coïncident avec les modes d'activité du corps, bien avant que l'esprit ne soit « explicite ». La métaphysique a fort à faire : non seulement la véritable distinction entre la physique et la chimie est de son ressort, mais elle a encore pour tâche de se prononcer sur le bien et le mal; il est vrai que M. A. lui facilite la besogne en lui conseillant de « considérer dans la matière l'activité chimique et vitale » (p. 67).

Ce n'est pas, comme on le fait d'ordinaire, entre l'*esprit* et la *matière* qu'il faut distinguer, mais entre l'esprit en tant que simple relation nouvelle avec le monde extérieur — et l'esprit ayant, en outre, des relations avec soi-même.

L'auteur s'étonne longuement devant le fait que la douleur morale est localisée dans le cœur, mais il se trompe quand il croit qu'il n'y a à cela pas plus de raison que pour faire cette localisation dans le gros orteil (p. 188).

Voici une définition qui nous fera juger de la clarté des idées et du style chez l'auteur : « L'*esprit* est la forme d'activité de l'organisme qui a trait à nos relations avec des totalisations plus compréhensives que celles qui pourraient être appréhendées par l'activité sensible ordinaire » (p. 201).

« *Totaliser* » et « *stéréotyper* » sont des expressions chères à l'auteur. « L'esprit est la totalisation de son propre corps. » Deux types d'existence s'opposent l'un à l'autre : le type *matière-éther*, qui ne constitue pas un tout, n'agit pas comme un tout — et le type *mental* qui, au contraire constitue un tout et agit comme tel. L'esprit n'existe qu'en totalisant.

Les deux derniers chapitres traitent de Dieu et de l'immortalité : nous n'y insisterons pas. Nous voudrions simplement savoir comment l'auteur est informé « qu'en France surtout la simple idée d'immortalité paraît absurde et horrible? » Réjouissons-nous en tout cas, car dans l'autre monde la beauté survivra, dans une autre « totalisation » et cessera d'être une cause de haine et d'injustice parmi les femmes.

C. Bos.

III. — Psychologie.

A. Binet. — L'Année psychologique. Paris, Masson, 1905, 693 p.

La présente *Année* contient les articles originaux suivants :

I. A. Binet. *Recherches sur la fatigue intellectuelle scolaire et la mesure qui peut en être faite au moyen de l'esthésiomètre* (pp. 1-37). — Ces recherches ont été faites sur des garçons et des fillettes d'écoles primaires. Les résultats ont confirmé la conclusion de Griesbach, savoir que la fatigue intellectuelle diminue l'acuité tactile;

la diminution, d'après Binet, serait due à un affaiblissement de la sensibilité tactile elle-même et non à un relâchement de l'attention. D'après quelques recherches qu'il a faites sur la sensibilité à la douleur, cette sensibilité serait probablement diminuée aussi par la fatigue intellectuelle.

II. Ch. Féré. *Note sur le rôle des conditions somatiques dans l'association des idées* (pp. 38-39). — Féré cite un fait qui prouverait qu'un état physique déterminé de l'organisme (consécutif à l'ingestion d'un poison nerveux) peut s'associer à une idée et provoquer, en se reproduisant, le retour de la même idée.

III. B. Bourdonet M. Dide. *État de la sensibilité tactile dans trois cas d'hémiplégie organique* (40-68). — Les auteurs distinguent : A. les *sensations et perceptions cutanées* (chatouillement, douleur, pression, température, distinction de points touchés successivement, distinction des doigts touchés, acuité tactile, perception de la position relative de points touchés successivement, perception cutanée du mouvement, perception cutanée des grandeurs, perception de la distension de la peau, perception du lisse et du rugueux); B. les *sensations des régions articulaires* (perception articulaire des grandeurs, des mouvements, des positions; ce qu'on appelle parfois *sens des attitudes segmentaires* se rattache à ces sensations des régions articulaires); C. les *sensations musculo-tendineuses* dont le type, d'après eux, est la sensation d'effort telle qu'elle se produit quand nous soulevons un poids et abstraction faite de la sensation de pression qui alors l'accompagne; D. la *sensibilité osseuse*; E. la *perception stérégnostique* qu'ils étudient en faisant reconnaître des formes simples (cercle, triangle, etc.), la nature d'objets (métal, verre, cuir, etc.), et enfin des objets usuels (clef, couteau, etc.). On remarquera qu'ils se sont débarrassés dans ce qui précède du *sens musculaire*. — Les résultats qu'ils ont obtenus confirment la doctrine d'après laquelle les mouvements actifs ou passifs des membres ne sont pas une condition indispensable de la reconnaissance des objets : l'un de leurs malades, en effet, reconnaissait facilement les objets, bien qu'il présentât des troubles considérables des mouvements, tandis qu'un autre les reconnaissait difficilement, bien que les troubles des mouvements fussent chez lui peu marqués. Chez le malade qu'ils ont le plus longuement examiné, les troubles de la perception stérégnostique qu'ils ont constatés se rattachent, d'après eux, à ceux de l'acuité tactile; chez le même malade les sensations des régions articulaires étaient fortement atteintes; l'était également la perception du sens dans lequel on distendait la peau, ce qui vient à l'appui de l'hypothèse d'après laquelle nous percevrions les mouvements et attitudes de nos membres par les sensations cutanées résultant, dans le cas de ces mouvements, de la distension et du plissement de la peau. Chez ce même malade, il y a probablement, concluent B. et D., lésion de la couche optique : il présente en effet le *syndrome thala-*

mique (dissociation des phénomènes moteurs et des troubles sensitifs : paralysie légère à tendance régressive, phénomènes choréiformes, d'une part; d'autre part, troubles sensitifs graves et permanents).

IV. A. Binet. *A propos de la mesure de l'intelligence* (pp. 69-82). — Binet appelle *méthode de la cote intellectuelle* le classement des élèves d'une école d'après l'appréciation des professeurs. Il met en parallèle avec cette méthode la *méthode du degré d'instruction* qui consiste à prendre dans une école les enfants du même âge appartenant à des classes différentes et présentant par conséquent des degrés inégaux d'instruction. Le critérium pour juger l'intelligence des élèves est donc avec cette seconde méthode le degré d'instruction; cette méthode, d'après ce qu'a trouvé Binet, est supérieure, pour apprécier l'intelligence, à la première.

V. Meusy. *Notes sur l'éducation des enfants arriérées à l'école de la Salpêtrière* (pp. 83-93). — Mme Meusy expose brièvement les méthodes d'enseignement employées à l'école d'arriérées de la Salpêtrière, école dont elle a la direction.

VI. A. Binet. *Étude de métaphysique sur la sensation et l'image* (pp. 94-115). — Binet aborde ici le problème de la distinction de l'esprit et de la matière. Il pose justement en principe que nous ne connaissons du monde extérieur que nos sensations, que certaines sensations ne représentent pas plus essentiellement les objets que d'autres, que, « conséquemment, il nous est impossible de nous faire une conception de la matière en termes de mouvement..., car cette théorie en revient à donner à certaines sensations, du sens musculaire spécialement, une hégémonie sur les autres sensations... ». Pour lui, une partie de nos sensations, la partie objet, est de nature physique. « Notre opinion personnelle, c'est que la sensation est de nature mixte : psychique en tant qu'elle implique un acte de conscience et physique pour le reste; l'impression sur laquelle s'exerce l'acte de connaissance, cette impression qui est directement produite par l'excitant du système nerveux, nous paraît être, à n'en pas douter, de nature entièrement physique ». Suivent les arguments à l'appui de cette assertion. Comme on voit, Binet distingue deux choses : l'acte de connaissance et ce qui est connu; l'acte de connaissance constitue pour lui la partie psychique de la sensation. Il montre ensuite que les images, les idées, les concepts ne sont pas eux-mêmes exclusivement psychologiques, qu'il y a dans l'idéation la même dualité que dans la sensation, c'est-à-dire objet et connaissance. Nous pouvons, conclut-il, « considérer le monde des idées comme un monde physique, mais c'est un monde physique d'une nature particulière, qui n'est pas commun à tous les êtres, comme l'autre, et qui est soumis à des lois particulières, les lois de l'association... Nous pensons avoir démontré que l'idée, comme la sensation, comprend à la fois du physique et du mental. »

VII. M. Hæmelinck. *Étude sur l'asymétrie du sens gustatif* (pp. 116-127). — H. continue la série des recherches entreprises par son maître van Biervliet sur l'asymétrie normale de l'homme. Il a examiné la région antérieure de la langue (innervée par le nerf lingual). Les résultats qu'il a obtenus avec un certain nombre de droitiers et de gauchers prouvent qu'il y a normalement prédominance pour une moitié de la langue (moitié droite chez les droitiers et moitié gauche chez les gauchers).

VIII. A. Binet. *La science du témoignage* (pp. 128-136). — Binet examine les principaux résultats obtenus pendant ces dernières années dans les recherches qui ont été entreprises relativement au témoignage (Stern, Marie Borst).

IX. A. Binet et Th. Simon. *Enquête sur le mode d'existence des sujets sortis d'une école d'arriérées* (pp. 137-145). — B. et S. considèrent la durée du séjour des élèves à l'école, les catégories pathologiques auxquelles elles appartiennent, le mode d'existence au sortir de l'école, la relation entre le genre de maladie et la destinée ultérieure. Une conclusion peu encourageante de leur étude, c'est que 12 p. 100 seulement des élèves considérées ont retiré un bénéfice certain des soins qui leur ont été donnés à l'école.

X. Vaney. *Nouvelle méthode de mesure applicable au degré d'instruction des élèves* (pp. 146-162). — L'auteur a pris pour base de ses recherches le degré d'instruction en calcul et il a dressé une échelle des connaissances en calcul que possèdent les écoliers normaux aux divers âges scolaires. Le degré *présumé* de savoir a été déterminé d'après l'âge et la durée de scolarité. Le degré *acquis* a été établi au moyen des résultats de compositions écrites. L'écart a été trouvé très petit entre le nombre des écoliers examinés de degré présumé et le nombre des écoliers de degré acquis, ce qui prouve que l'échelle proposée est bonne. Pour plus de détails sur la manière de procéder employée, on devra se reporter à l'article original.

XI. A. Binet et Th. Simon. *Sur la nécessité d'établir un diagnostic scientifique des états inférieurs de l'intelligence* (pp. 163-190). — Étude historique et critique concluant à la nécessité du diagnostic en question.

XII. A. Binet et Th. Simon. *Méthodes nouvelles pour le diagnostic du niveau intellectuel des anormaux* (pp. 191-244). — Cet article continue le précédent. B. et S. distinguent trois méthodes différentes : 1° la *méthode médicale* fondée sur l'appréciation des signes anatomiques, physiologiques et pathologiques de l'infériorité intellectuelle; 2° la méthode *pédagogique* qui considère la somme des connaissances acquises; 3° enfin la *méthode psychologique*, qui est la leur, et qui étudie directement et mesure le degré de l'intelligence. Pour mesurer ainsi l'intelligence ils ont construit une échelle comprenant une série d'épreuves de difficulté croissante. Ils font remarquer que cette échelle a été établie non *a priori*, mais après de nombreux essais, ce

qui en garantit la valeur pratique. Cette échelle, très intéressante et qu'il serait trop long d'exposer ici en détail, comprend 30 degrés.

XIII. A. Binet et Th. Simon. *Application des méthodes nouvelles au diagnostic du niveau intellectuel chez des enfants normaux et anormaux d'hospice et d'école primaire* (pp. 245-336). — B. et S. étudient successivement avec leur échelle des normaux (comme termes de comparaison), des anormaux hospitalisés et des anormaux des écoles primaires. Ils se sont proposé de montrer par ce travail « qu'il est possible de constater d'une manière précise, vraiment scientifique, le niveau mental d'une intelligence, de comparer ce niveau au niveau normal, et d'en conclure par conséquent de combien d'années un enfant est arriéré ».

Outre les articles originaux qui précèdent, la présente *Année* contient des revues générales dont la plupart sont fort intéressantes, consacrées à l'anatomie du système nerveux (van Gehuchten), à la physiologie du système nerveux (L. Fredericq), à la physiologie des sensations (Nuel), à la pathologie du système nerveux (G. Guillain), à l'action motrice bilatérale de chaque hémisphère cérébral (J. Grasset), à l'anthropologie criminelle (A. Lacassage et E. Martin), à la philosophie et à la morale (P. Malapert); signalons encore une note sur quelques recherches de linguistique de A. Meillet, et la fin d'un résumé clinique très clair d'aliénation mentale de Th. Simon.

Une troisième partie de l'*Année* est consacrée aux analyses bibliographiques. Ces analyses occupent dans le présent volume une place relativement restreinte. Il est à souhaiter qu'elles ne soient pas, dans les volumes qui suivront, trop sacrifiées aux revues générales; les unes et les autres sont fort utiles, les revues générales à ceux qui désirent simplement s'orienter dans le domaine des recherches psychologiques; les analyses, détaillées et exactes, aux spécialistes, c'est-à-dire à une catégorie de lecteurs peut-être peu nombreux mais intéressants, qui ont besoin de plus qu'une vue d'ensemble sur les résultats acquis à un moment donné.

B. Bourdon.

E. B. Titchener. — Experimental Psychology, vol. II, *Quantitative Experiments*. Macmillan et Cie, 1905, Londres et New-York.

Cet ouvrage fait suite aux *Qualitative Experiments* publiés en 1901 par l'auteur. Il comprend deux parties formant chacune un volume : la première partie est destinée à l'élève (*Student's Manual*) et la seconde au maître (*Instructor's Manual*). Elles contiennent respectivement xli-208 pp. et clxxi-453 pp.

Dans le premier volume, une Introduction de 41 pages est consacrée à expliquer ce qu'il faut entendre par mesure en psychologie et quels sont les problèmes qui se posent pour la psychologie quantitative. Dans le chapitre I, intitulé *Expériences préliminaires*, l'auteur

indique un certain nombre d'expériences se rapportant aux sensations (limites des sons perceptibles, seuil de la sensation de pression, etc.) et s'étend assez longuement sur la loi de Weber et les démonstrations de cette loi. Le second chapitre est consacré aux méthodes psycho-physiques et au calcul des erreurs. Dans le 3e chapitre, l'auteur explique la technique des expériences de temps de réaction. Enfin le dernier chapitre, qui n'a que 3 pages, traite, toujours au point de vue de la manière d'expérimenter, de la psychologie du temps.

On trouvera dans le second volume beaucoup de remarques historiques et critiques intéressantes et la description de quelques instruments dont il n'a pas été parlé dans le premier (chronoscope de d'Arsonval, appareil de Wundt pour l'étude du sens du temps, etc.). La division du volume est essentiellement la même que celle du volume précédent : une longue introduction consacrée surtout à l'histoire du développement de la psychologie quantitative, puis quatre chapitres qui ont les mêmes titres que ceux du premier volume, et enfin un cinquième chapitre où sont décrits quelques instruments et quelques expériences relatifs à diverses questions. Le second chapitre, qui traite des méthodes psycho-physiques et des erreurs, est de beaucoup le plus long du volume, et certains le trouveront probablement trop long : la psycho-physique fechnérienne n'a pas, dans la psychologie actuelle, l'importance que l'auteur, à en juger par la longueur de ce chapitre, paraît lui attribuer.

Ce qui pourra intéresser et instruire la majorité des lecteurs dans ces deux volumes, ce seront surtout, je crois, les descriptions d'instruments et d'expériences. Les quatre volumes consacrés par Titchener aux expériences qualitatives et quantitatives constituent, à cet égard, une mine extrêmement riche de renseignements.

B. Bourdon.

Levinstein. — Kinderzeichnungen. Leipzig, Voigtländer, 1905, in-8 de 119-xiv p., avec 85 planches.

Ouvrage désormais indispensable sur la matière, ne fût-ce que pour sa bibliographie et ses 85 planches contenant chacune plusieurs dessins accompagnés de leur fiche. On y peut distinguer quatre parties : une étude de détail sur les objets que l'enfant dessine de préférence et la façon dont il les reproduit; une théorie sur le sens du dessin pour l'enfant; des rapprochements avec les primitifs; des conclusions pédagogiques. Nous examinerons successivement ces différents points.

Bien que le corps humain soit un des objets les plus difficiles à dessiner, c'est par là que l'enfant commence, parce que c'est le modèle le plus fréquent qu'il rencontre et celui qui l'intéresse le plus, le touche de plus près. Ce dessin évolue à la façon d'un organisme. C'est d'abord un gribouillage unique, puis plusieurs gri-

bouillages juxtaposés représentant les différentes parties du corps à leur place respective, puis des lignes de moins en moins nombreuses ayant chacune une signification réelle; enfin s'ajoutent progressivement des détails de plus en plus nombreux. Le corps ne comprend d'abord qu'une tête et des jambes; selon la remarque de C. Ricci, ce qui mange et ce qui court suffit à caractériser l'homme aux yeux de l'enfant. Le corps et les pieds arrivent vite, les bras plus tard. Il y a encore 5 p. 100 d'enfants de treize ans qui ne les dessinent pas. Le tronc a un rôle sacrifié et ne sert guère que de soutien pour les membres; le cou n'arrive que tardivement. Les vêtements ne sont pas représentés comme couverture pour le corps, mais simplement comme ornements ou pour distinguer les sexes. C'est seulement vers dix ou douze ans que le tronc de l'homme est complètement représenté. — Toute cette étude est traitée avec le plus grand soin par une méthode purement empirique; des graphiques représentent l'évolution du dessin sur chacun des points examinés en relevant les p. 100 d'un nombre considérable de dessins d'enfants de quatre à quatorze ans distribués d'après l'âge et le sexe. En voici un ou deux exemples : fréquence du cou, des cheveux, de la barbe, du chapeau et des boutons, des cheveux et du costume féminins. Cette méthode était sans doute la seule applicable, mais, comme le remarque l'auteur lui-même (p. 41), les courbes ne se suffisent pas à elles-mêmes, et l'interprétation en est des plus délicates. J'en citerai un exemple caractéristique. Comme les enfants dont les dessins servent de matériaux à la statistique et dont on étudie les dessins à six ans par exemple ne sont pas les mêmes, considérés deux ans plus tard, qu'on a étudiés à quatre ans, les courbes présentent des rebroussements qui donneraient à croire par exemple que 5 p. 100 des enfants qui savaient dessiner les bras à sept ans ne le savent plus à huit. — Les différentes parties du corps, d'abord représentées de face, évoluent graduellement vers le profil; jusqu'à dix ans, on trouve encore les bras disposés de part et d'autre d'un corps de profil comme s'il était de face. — J'aurais désiré plus de précision sur le mélange des parties de face et de profil dans le dessin d'un même corps; l'auteur ne traite ce point que par des allusions trop sommaires, et encore uniquement pour les parties du visage. Il y aurait intérêt à savoir dans quel ordre les différentes parties du corps arrivent au profil. — L'enfant n'a nul souci des proportions. Les bras sont souvent attachés au cou quand il existe ou à la tête. La difficulté de l'exécution ne joue aucun rôle dans les choix de l'enfant, par exemple pour choisir entre la face et le profil. Presque tous les profils d'hommes et la majorité des profils d'animaux regardent à gauche; cela tient à ce que l'enfant dessine de gauche à droite et que le côté du nez est le plus caractéristique; peut-être y a-t-il là aussi une influence de l'écriture.

La représentation de l'animal suit une évolution analogue à celle de l'homme : d'abord un gribouillage, puis des contours. L'animal

sort de l'homme : c'est souvent un corps humain horizontal auquel l'enfant ajoute des jambes et une queue et une tête d'homme verticale, soit de face, soit de profil. Puis apparaît un animal véritable. De cet animal schématique dérivent des animaux individualisés par des traits caractéristiques (pattes, ailes, nageoires). Les plus fréquents sont le chien, le cheval, le chat, le cochon, l'oiseau, le poisson. On trouve plus rarement le loup, la vache, l'éléphant, l'hirondelle, le coq, l'oie; les autres animaux ne sont pas dessinés spontanément par l'enfant, mais seulement sur invitation spéciale.

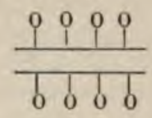
Les représentations de plantes sont moins fréquentes, sans doute parce que les plantes attirent moins l'attention de l'enfant, n'ayant pas l'air d'êtres vivants à cause de leur immobilité. Les enfants d'un certain âge les dessinent volontiers, surtout les filles. L'enfant arrive à distinguer trois genres de végétaux : les arbres, les herbes et les fleurs, mais il ne distingue dans chacun de ces genres qu'un nombre restreint d'espèces. L'arbre est d'abord une sorte de coussin en forme de boule sur un tronc; de cette forme primitive découlent trois types : le sapin, le peuplier et le saule. Pour les fleurs, la fleur seule est dessinée; la tige et les feuilles sont négligées.

Bien que la perception des couleurs soit psychologiquement antérieure à celle des formes, l'enfant ne s'y attache pour les reproduire que postérieurement. Il aime les couleurs, surtout criardes, pour leur éclat et leur effet décoratif, même quand elles ne conviennent nullement à l'objet.

Un chapitre est consacré à l'illustration d'histoires. L'enfant se contente d'abord de juxtaposer pêle-mêle les différentes scènes du récit; puis les scènes sont séparées, mais non disposées selon leur ordre de succession; enfin elles sont rangées selon cet ordre. Dans des cas rares, le récit est illustré par un seul dessin considéré comme représentatif de l'ensemble. L'enfant dessine d'abord les scènes qui l'ont le plus frappé, puis il intercale les intermédiaires. Il est d'ailleurs remarquable que l'enfant s'attache beaucoup moins à représenter les événements frappants, les « catastrophes », que leur préparation : ainsi dans l'illustration de « Jean Nez-en-l'air » il dessine l'approche d'un chien qui fait trébucher le héros de préférence à la chute même. L'explication de l'auteur me semble insuffisante, sans que d'ailleurs j'en voie d'autre à proposer.

Passant à l'interprétation des faits ainsi rassemblés, l'auteur en tire cette conclusion que le dessin est d'ordre représentatif avant d'être d'ordre esthétique. L'art graphique est d'abord une langue, un récit, de même que l'épopée est la forme primitive de la poésie. Le même mot signifie en grec dessiner et écrire; le dessin est le germe de l'écriture. Aussi a-t-il un caractère schématique. L'enfant dessine d'un objet, non ce qu'on voit, mais ce qu'on en pourrait ou devrait voir. Je n'attribuerais pas la même importance que l'auteur à l'argument qu'il tire de la transparence des vêtements : je crois que dans

bien des cas, l'enfant ne dessine pas le corps sous les habits pour exprimer qu'il s'y trouve en réalité, mais que simplement il commence par dessiner le corps et ajoute ensuite les habits; il reste d'ailleurs que les habits ne sont pour lui qu'un accessoire, ce qui est bien une interprétation plutôt intellectuelle qu'esthétique de l'objet. Cette théorie est du reste confirmée par de nombreuses preuves que j'aurais aimé à voir rassemblées dans ce chapitre au lieu d'être éparses dans les précédents. C'est par le souci de mettre en lumière les caractères distinctifs que s'expliquent un grand nombre de faits particuliers : l'homme représenté de face, tandis que les animaux le sont de profil; le dessin « anatomique » des oiseaux et des arbres, la représentation des racines de ceux-ci, bien qu'invisibles, pour dire « l'arbre a des racines ». L'enfant ne s'attache pas dans ses dessins aux couleurs des objets, tant que la forme suffit à les caractériser : ce n'est à ses yeux qu'un caractère secondaire qui peut être négligé. C'est surtout dans la perspective que se manifeste ce caractère schématique et intellectuel des dessins; je crois exprimer convenablement la pensée de l'auteur en l'appelant une perspective logique. Il n'y a aucune proportion entre les différents personnages d'une même scène : quand il n'y a pas une raison provenant du manque de place pour les derniers dessinés, la grosseur est en proportion de l'importance. Les objets situés à des plans différents sont représentés par juxtaposition verticale, par étages, si je puis dire, sans qu'ils se recouvrent même partiellement, et sans tenir compte du rapetissement produit par l'éloignement. L'enfant représente de cette manière même des objets que leur situation dans la réalité empêche de voir (par exemple une montagne et en l'air au-dessus une église qui est au fond de la vallée située en arrière). Un exemple remarquable de cette perspective logique et non réelle est la représentation d'une rivière bordée d'arbres, que la figure schématique ci-dessous fera mieux comprendre qu'une longue description.



Je crois utile de signaler la confirmation que ces études apportent par la considération d'un cas particulier, à deux idées générales de la psychologie contemporaine. D'une part, le processus évolutif du dessin de l'homme et des animaux montre que le progrès de l'esprit, dans ce domaine comme dans les autres, consiste autant dans une discrimination portant sur un ensemble confus primitif que dans une addition graduelle de détails isolés. D'autre part, le caractère représentatif du dessin met en lumière, dans le domaine qui lui semble le plus réfractaire, le rôle de la schématisation du donné par l'esprit sous l'influence de l'utilité pratique et du caractère social de la pensée

sous toutes ses formes. Je trouve dans cette étude empirique une justification éclatante des vues de M. Bergson, analogue à celle que M. Challaye, dans sa correspondance au *Temps*, tirait de la psychologie des indigènes du Congo.

L'enfant dessine beaucoup moins ce qu'il voit des objets qu'il représente que ce qu'il en pense; aussi dessine-t-il plus volontiers « de tête » que d'après nature. Par suite le choix de ses sujets préférés est une manifestation de la sélection qui donne naissance à sa représentation individuelle du donné. C'est donc un symptôme pédagogique de la plus haute importance; il révèle les préoccupations dominantes de l'enfant et traduit parfois une véritable vocation que l'éducateur doit savoir reconnaître.

L'auteur cherche à passer de ces conclusions spéciales à la psychologie infantile à une justification sur ce point particulier du principe général que l'ontogénèse reproduit la phylogénèse; il est ainsi amené à des rapprochements intéressants avec les primitifs. Ce qu'il dit de la perspective chez l'enfant s'applique intégralement aux représentations égyptiennes. La couleur joue dans le grand fronton conservé au musée de l'Acropole le même rôle que dans les dessins d'enfants. J'aurais cependant à faire quelques réserves, non sur la thèse que je crois exacte, mais sur la démonstration de l'auteur. Je ne crois pas qu'on puisse tirer de conclusion sur ce point de l'examen des dessins des sauvages. L'auteur nous montre bien chez eux des dessins correspondants aux différents stades qu'il distingue chez l'enfant; mais comme ces dessins de sauvages nous sont présentés non successivement, mais simultanément, ce n'est que par une hypothèse fondée sur l'évolution infantile qu'on peut les rapporter à des stades successifs, et c'est par un véritable cercle vicieux qu'on y trouve une analogie avec le développement des dessins d'enfants. L'examen des dessins préhistoriques serait plus probant; mais les faits me semblent peu d'accord avec la théorie. On comprend bien que les dessins d'animaux par les hommes préhistoriques soient plus ressemblants que les premiers dessins d'hommes par l'enfant, car leurs auteurs étaient vraisemblablement plus âgés; mais il me semble que la théorie exigerait que chez l'homme préhistorique comme chez l'enfant l'homme ait été le premier modèle reproduit; or en fait, avant toute interprétation, les faits nous donnent le contraire. Il est bien difficile de décider si les gravures sur os ou sur bois de renne, comme les deux dessins de Laugerie-Basse cités par l'auteur, sont antérieurs aux figures gravées et peintes sur les parois des grottes; mais en tout cas la proportion de ces représentations humaines est extrêmement restreinte à l'époque magdalénienne; et pour les dessins des parois des grottes, je ne crois pas qu'il y ait d'hommes représentés à Altamira, où l'art animalier a produit des représentations merveilleuses, et où le dessin est manifestement déjà passé de la phase schématique à la phase proprement esthétique; et je n'en ai vu ni à

La Mouthe, ni aux Combarelles, ni à Font-de-Gaume. Les remarques d'ordre non chronologique, mais si l'on peut dire statique, me semblent incontestables et mettent en lumière ici encore le caractère intellectuel et schématique du dessin primitif. Pourtant, je ne suis pas d'accord avec l'auteur sur l'interprétation des figures 141 *d-f*, dans lesquelles certaines parties du corps de l'être représenté sont représentées deux fois d'une manière symétrique. A vrai dire, il propose deux interprétations différentes (p. 67 et 76); et c'est la seconde que je crois vraie; le motif est d'ordre décoratif, non psychologique. Cette interprétation s'imposerait si, ce qu'il faudrait demander aux archéologues, les représentations sur surfaces angulaires (par exemple chapiteaux) sont chronologiquement antérieures aux représentations sur surfaces courbes (vases).

Je suis obligé de passer très vite sur le dernier chapitre, rempli de vues intéressantes sur l'utilité pédagogique du dessin et la façon dont il convient de l'enseigner, au moins au degré élémentaire. L'enseignement du dessin, tel qu'il est donné actuellement, ne correspond nullement à l'évolution de l'enfant et a plutôt pour effet de détruire l'aptitude de l'enfant à dessiner que de la développer. Le dessin devrait faire partie de l'éducation et y être enseigné, non comme une fin, mais comme un moyen. Ne pourrions-nous pas en France prendre notre part de cette remarque : « Nous autres Allemands, nous avons sacrifié l'art à la science. Cela commence dès la première année d'école, où dans la lecture et l'écriture nous offrons de copieuses hécatombes aux écrits et aux livres. Depuis des dizaines d'années, nous avons ouvert les yeux de notre peuple aux symboles verbaux, mais non aux créations de la nature et de l'art »? — Le dessin perfectionne la perception et la mémoire. Il est surtout utile pour les élèves arriérés. L'enseignement du dessin doit avoir pour but d'apprendre à l'enfant à dessiner, non avec sa tête, mais avec ses yeux. Et l'auteur conclut par cette saine maxime : Instruisons-nous auprès de nos enfants si nous voulons les instruire, qu'il n'est peut-être pas superflu de rappeler aux professionnels de la pédagogie.

L'ouvrage se termine par un appendice en allemand et en anglais où le professeur Lamprecht invite à collectionner à son intention des dessins d'enfants et donne des indications sur la façon de les recueillir. On en trouvera la traduction française dans un des derniers numéros de la *Revue de synthèse historique*.

G.-H. LUQUET.

V. Mercante. — CULTIVO Y DESARROLLO DE LA APTITUD MATEMATICA DEL NIÑO. — Buenos-Ayres, Cabaut y Cia, 1905; 726 p.

Ce volume qui forme la partie appliquée de la *Psicologia de la aptitud matematica del niño*, constitue dans toute l'acception du terme une

pédagogie en action. A des prescriptions précises ayant trait à l'esprit de l'enseignement, à la distribution des matières, aux auxiliaires matériels de l'enseignement, s'adjoignent des spécimens rationnels ou défectueux de leçons, classes, ou exercices, et une liste détaillée des fautes de méthode ou de pratique à éviter. Suivant M. M., la force de pénétration des leçons sera accrue par le ton émotionnel (Sollier) qui intensifie et grave les impressions (p. 7). Un enseignement attrayant l'est principalement par l'éveil qu'il donne à l'activité mentale de l'enfant, activité non moins plaisante à exercer pour lui que l'activité physique (p. 96). Visant surtout à donner des directions, le maître groupera autant que possible plusieurs opérations sous une idée synthétique (p. 375) ou cas général, les applications particulières, intéressantes à découvrir, devenant dans la mémoire les éléments de soutien de l'idée. La transmission des connaissances sera directe et rapide, non sous la forme d'une interrogation qui aurait pour but de faire deviner à l'élève ce qu'il ignore, procédé qui présente un double inconvénient, perte de temps, et notions d'une extrême sécheresse transmises à doses homéopathiques (p. 30). — On utilisera avec profit l'*arithmonome* (p. 182), sorte de table d'opérations mobile, pour cultiver chez l'enfant la faculté d'induction spontanée, au moyen d'associations visuelles ayant trait à certaines uniformités numériques. — L'appel à l'intuition ne doit pas être entendu de telle façon que l'orientation de l'esprit soit déviée de son objet principal (p. 676). Ce n'est pas à dire toutefois qu'une certaine éducation des sens ne puisse et ne doive se combiner avec l'enseignement mathématique; des pesées à la main suivies de vérification à la balance développent l'exactitude du sens musculaire et la mémoire des poids. — Dans la résolution des problèmes réside le principal objet et le principal attrait des mathématiques. Nulle étude n'exerce autant l'esprit, par la liaison du procédé inductif au procédé déductif. On pourra, dans l'enseignement, s'attacher à des problèmes typiques que l'on fera traiter oralement, sous une forme tout à fait simple permettant d'avoir recours à l'intuition, avant d'aborder le cas le plus général. L'effort personnel d'invention demeure la condition indispensable de la fixation de l'aptitude (p. 669). Parmi les phases de la résolution d'un problème, M. M. distingue : 1° la compréhension et décomposition grammaticale de l'énoncé; 2° l'objectivation visuelle qui met en jeu l'aptitude de l'esprit à relationner les données dans le temps et l'espace (p. 556); 3° suivant les cas, l'intégration des solutions partielles, ou bien l'énonciation de la série totale des opérations à effectuer (*planteacion*). L'opération inverse de la solution d'un problème, invention d'un énoncé, sera un exercice d'autant plus profitable que l'énoncé à trouver devra être adapté à une expression numérique proposée. A propos du caractère plus ou moins vraisemblable d'une solution, on ne négligera pas de faire appel au sens commun lequel, à l'occasion, décèle une erreur probable, ou bien renforce utilement

en des esprits jeunes la conviction abstraite engendrée par le raisonnement (p. 671). Pour qu'il puisse en être ainsi, encore faut-il que les données du problème ne soit pas fantaisistes. Tirées le plus ordinairement de la géométrie et de la physique, elles pourront encore être empruntées à la géographie et la chronologie, toujours sous cette condition que l'intérêt de combinaison de l'énoncé ne soit pas éclipsé par celui des choses évoquées. Pour les problèmes dits pratiques (p. 564) les rubriques commerciales des grands journaux, les notions puisées dans la conversation des négociants, industriels, agriculteurs, consignataires, etc., seront mises à contribution, et l'on en prendra occasion pour donner un aperçu du mécanisme économique du pays. Les problèmes de ce type ont l'avantage de mettre en jeu les mêmes éléments que nécessite pour chacun la conduite de ses affaires propres, précision et calcul, imagination combinatrice, curiosité et information des choses pratiques. Fortifier la raison demeure toutefois l'objet principal dont ne devra pas trop s'écarter l'enseignement mathématique.

J. Pérès.

IV. — Histoire de la philosophie.

Alexander W. Crawford. — The philosophy of F. H. Jacobi, 1 vol., 90 p., in-8, New-York, Macmillan (Cornell Studies in philosophy, n° 6).

Dans cette monographie, M. Crawford semble s'être proposé de dire, sous une forme simple et claire, ce qu'il est essentiel de savoir sur Jacobi et sur son œuvre. Une courte biographie précède l'exposé des points principaux de la doctrine, exposé qui est clair, et généralement exact. On ne saurait reprocher à l'auteur d'avoir usé largement des ouvrages de seconde main, et d'ailleurs il est visible qu'il a étudié lui-même les textes de Jacobi. Pourtant, son travail n'est pas tout à fait exempt des défauts qui se rencontrent trop souvent dans les livres de vulgarisation. Le juste sentiment des nuances n'y est pas toujours observé. Par exemple, Jacobi était sans doute un excellent homme; il est pourtant exagéré de dire qu'il « fut doué des qualités personnelles les plus admirables ». Peut-on croire que les découvertes de Newton aient été pour quelque chose dans le choix que Spinoza a fait de la méthode mathématique? (p. 10-11). Les dates s'opposent aussi à ce que le romantisme ait exercé une influence sur la formation des idées essentielles de Jacobi (p. 14-15).

Il n'est sans doute pas indispensable de résumer ici un ouvrage qui le plus souvent en résume d'autres. Sur deux points cependant, M. Crawford pense apporter quelque chose de nouveau. En premier lieu, — et c'est là, dit-il, la thèse soutenue dans son travail — la doctrine de Jacobi ne serait pas restée essentiellement semblable à elle-

même pendant toute sa vie, comme on l'a cru jusqu'ici. Elle aurait évolué, en partant d'un mysticisme pur, pour aboutir à un mysticisme de plus en plus imprégné de rationalisme. Malheureusement, cette thèse n'est pas accompagnée de preuves. M. Crawford se fonde simplement sur ce fait que, à partir d'un certain moment, Jacobi emploie le mot « raison » au lieu du mot « croyance ». Mais qu'importe ce changement de terme, si par « raison » Jacobi continue à désigner ce qu'il appelle lui-même une « révélation », et si la doctrine reste exactement la même? M. Crawford croit voir, ensuite, sous le réalisme de Jacobi, qu'il ne conteste pas, une doctrine qui, à son sens, mériterait plutôt le nom d'idéalisme. Mais c'est encore une question de mots. Jacobi serait idéaliste au fond, parce qu'il tient avant tout à réfuter le matérialisme et l'athéisme, et à poser l'existence d'un Dieu spirituel et personnel. Il n'y a aucun avantage à confondre l'idéalisme avec ce qu'on appelle en France le spiritualisme.

On ne voit pas très bien pourquoi M. Crawford attache une importance particulière au dernier ouvrage de Jacobi « *Von den göttlichen Dingen* ». On s'accorde, en général, à penser que cette réfutation de Schelling a été malheureuse, et qu'elle se ressent du grand âge de son auteur. M. Crawford n'allègue rien qui soit de nature à modifier cette opinion.

Il paraît enfin excessif de dire que « le point de vue empirique qui caractérisait toute la pensée de Jacobi est devenu le point de vue de toute philosophie depuis lors » (p. 85), et bizarre d'appliquer à la pensée et aux expressions de Kant l'épithète de « dogmatique » (p. 64).

Une liste bibliographique commode termine l'ouvrage. Il semble que M. Crawford n'ait pas connu les différents recueils de lettres qui ont été publiés en dehors des œuvres complètes de Jacobi, par Roth en 1825, par Max Jacobi (*Correspondance entre Gœthe et Fr. H. Jacobi*) en 1846, par Meier (*Correspondance avec Bouterwek*) en 1868, par Zöppritz en 1869, enfin par Leitzmann (*Correspondance entre Jacobi et Guillaume de Humboldt*) en 1892.

L.

Max Heynacher. — GŒTHES PHILOSOPHIE AUS SEINER WERKEN. Dürr'schen Buchhandlung, Leipzig, 1905. 1 vol. in-8 de v-428 p.

Ce livre comprend environ 300 pages d'extraits des œuvres de Gœthe, et 100 pages d'introduction.

Les extraits sont empruntés aux œuvres les plus diverses, soit en prose soit en vers; ils donnent une idée assez complète de la pensée philosophique du poète, pensée souvent fuyante, toujours éclectique, sans unité systématique, et qui d'ailleurs se défend d'en avoir une.

L'introduction est une exposition du développement de cette pensée, telle qu'on peut la concevoir conformément au dire même du poète

dans sa lettre à Jacobi en 1813 : « Pour moi, étant données les tendances multiples de mon être, je ne puis me contenter d'une manière unique de penser; comme poète et artiste je suis polythéiste, panthéiste au contraire comme savant; et l'un avec autant de décision que l'autre. Est-il besoin d'un Dieu pour ma personnalité comme homme moral, à cela aussi il a été déjà avisé ».

Inspiré par une telle idée directrice, l'auteur devait se borner à suivre l'ordre historique, et c'est ce qu'il a fait. Il définit les diverses influences auxquelles Gœthe a été successivement sensible; car il n'a guère fait qu'adopter tour à tour de chaque système ce qui convenait à sa propre nature : depuis ce qu'il doit à Herder, Spinoza et Kant, jusqu'à la part qu'il prend à la polémique entre Jacobi et Schelling.

Cet historique est substantiel; il ne vise à apprendre rien de nouveau; peut-être pourrait-on désirer qu'il fît une plus large place aux influences mystiques du début (la magie et la franc-maçonnerie mystiques de la fin du XVIIIe siècle). Tel qu'il est, cet exposé et les extraits qui le suivent peuvent être fort utiles à qui veut pénétrer plus avant dans la pensée philosophique de Gœthe.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie.

Nouvelle série, t. III, 1904, 486 p., in-8.

D. Gusti. *Égoïsme et altruisme.* — Les différents sens de ces mots depuis leur origine (Port-Royal pour égoïsme, qui n'apparaît qu'en 1762 dans le dictionnaire de l'Académie, Comte pour altruisme). Leur sens actuel, donnant lieu à la question de savoir si l'homme doit être égoïste ou altruiste, question de la motivation de la conduite humaine. Trois hypothèses possibles et soutenues : l'égoïsme est seul réel, l'altruisme n'est qu'un égoïsme perfectionné (Épicure, Hobbes, Spinoza, Mandeville, La Rochefoucauld, Helvétius, d'Holbach, Stirner; cette théorie s'explique historiquement par les conditions du milieu ou la personnalité de l'auteur : l' « homme » de La Rochefoucauld est le courtisan de Louis XIV); l'égoïsme et l'altruisme sont également primitifs (Comte); l'égoïsme est primitif et l'altruisme est chronologiquement postérieur (Spencer). Comte et Spencer sont considérés comme les fondateurs de la sociologie; mais un grand rôle revient dans leur système à une autre science, la morale, à laquelle il est piquant de constater qu'ils ne font aucune place dans leur classification des sciences, et dont le problème fondamental est pour eux le rapport de l'égoïsme et de l'altruisme. Résumé de leur doctrine sur ce point, dans les mêmes termes qu'ils ont employés. L'opposition des deux concepts égoïsme et altruisme est trop simpliste. Le problème, embrouillé par des besoins moraux personnels et des jugements de valeur, doit être résolu par la méthode de la psychologie collective. L'auteur examine successivement la motivation du vouloir pratique en général, le vouloir moral au sens strict, enfin les rapports fondamentaux psychiques et moraux du vouloir économique. — Étude intéressante et contenant une bibliographie très détaillée sur chacun des points de détail soulevés successivement.

Cay v. Brockdorff. *Schopenhauer et la philosophie scientifique.* — L'espace et le temps. La doctrine de Schopenhauer, qu'un espace vide indéfini entoure le système céleste, est dénuée de preuves et n'est que la conséquence de conceptions métaphysiques. Critique de sa théorie matérialiste de la pensée. La causalité. Confusion de son concept de substance. Le concept de force est encore moins suffi-

samment expliqué chez lui que celui de matière. La logique : le langage, le concept, le jugement, la déduction, l'induction. L'évolution. Ses jugements critiques sur les philosophes; ses annotations à l'ouvrage de Garve. Rôle considérable de l'intuition dans sa philosophie, signalé par lui-même. Pourquoi il a pu soutenir la continuité des corps malgré leurs différences de densité. La force. Les éléments chimiques. Le son et la lumière. Les forces mécaniques ne sont pas plus intelligibles par elles-mêmes que les forces physiques; elles ne peuvent s'expliquer que métaphysiquement. Le mécanisme est donc une simple dénomination, non une explication. L'atome. L'éther. La subjectivité de notre connaissance de la matière fondement de la critique du matérialisme par Schopenhauer. A l'inverse de Comte, Schopenhauer a évolué de la métaphysique aux recherches positives. Son influence sur Helmholtz, Dürhing, etc.

W. G. Alexejeff. *Sur l'évolution du concept de régularité arithmologique supérieure dans les sciences de la matière et de l'esprit.* — Fondements arithmologiques de la critique du darwinisme par Teichmüller. Démonstration par Œttingen d'une haute régularité dans les phénomènes sociaux. Recherches de Bugajew sur l'harmonie entre la représentation scientifico-philosophique du monde et les mathématiques. Distinction entre l'analyse mathématique portant sur les fonctions continues et l'arithmologie portant sur les fonctions discontinues. Notre représentation scientifico-philosophique de l'univers est essentiellement analytique. Le darwinisme n'est qu'une extension de cette représentation analytique et de l'idée de continuité. Mais les savants ont commencé à remarquer que la conception analytique conduit à des conséquences qui ne correspondent pas à la réalité, et qui excluent avec la finalité les tendances morales, esthétiques et religieuses de l'homme, pourtant parfaitement naturelles. Bugajew cherche à remédier à ce défaut en se plaçant à un point de vue arithmologique supérieur qui, à l'inverse du point de vue analytique, n'exclut pas l'individualité et la liberté. Exemples empruntés aux mathématiques mêmes où les méthodes analytiques sont insuffisantes et où il faut employer les méthodes arithmologiques. Les théories essentielles de la chimie contemporaine ont un caractère arithmologique. L'arithmologie doit *a fortiori* jouer un rôle analogue en biologie, psychologie et sociologie. Cette théorie trouve son application dans l'ouvrage de Nekrassow : *La philosophie et la logique de la science des phénomènes collectifs de l'activité humaine.* Il rectifie deux prémisses erronées de la physique sociale de Quetelet : l'insuffisance du rôle attribué à la volonté libre, facteur essentiel des phénomènes sociaux, et l'erreur sur le sens de la loi des grands nombres. Le principe de Tchebischew exige pour l'application de la théorie des valeurs moyennes que les phénomènes collectifs que l'on représente par des nombres soient indépendants les uns des autres. De la régularité des nombres obtenus par l'application des valeurs

moyennes aux phénomènes sociaux, on doit conclure qu'il y a dans l'activité humaine un facteur qui pose des fins raisonnables et qui isole d'une façon également rationnelle les activités individuelles, c'est-à-dire la volonté libre (qui n'est nullement une liberté d'indifférence). Ainsi le calcul des probabilités montre d'une façon précise que dans l'étude des phénomènes sociaux on ne peut laisser de côté les facultés intellectuelles et morales de l'homme. Ce sont ces facultés seules, et non le grand nombre, qui donnent à l'action sociale cette régularité grandiose qui se révèle dans les statistiques. Moyen fourni par le calcul des probabilités de mesurer l'influence d'un phénomène sur un autre, et par suite sur la volonté.

F. Oppenheimer. *Une nouvelle loi de la population.* — Contrairement à la théorie de Malthus, l'auteur, d'accord avec Ad. Smith, soutient que les moyens d'existence croissent plus vite que la population, et que le besoin présent des masses doit être expliqué par une organisation sociale mauvaise, donc à réformer. J. Wolf accepte cette théorie pour les peuples civilisés actuels, mais estime que le besoin des masses dans les peuples demi-civilisés (Russie, Inde) provient d'une surpopulation au sens de Malthus. De la sorte la loi de Malthus garde une valeur générale, bien que la « tendance » des peuples civilisés à la génération, par suite d'une restriction volontaire, reste de plus en plus en dessous de leur « puissance » prolifique. Selon l'auteur, la cause du malaise résultant de l'industrialisme doit être cherchée, non dans la libre concurrence, mais dans la grande propriété. La lutte de classe et les théories de classe. Par opposition aux aspirations prolétariennes, la grande bourgeoisie, héritière de la noblesse féodale dans l'exploitation de la nation, a fait de la misère sociale une volonté de Dieu, ou d'une façon plus rationnelle une nécessité naturelle immanente. Ainsi naquirent les deux parties de la « loi de la population » qui, confondues aujourd'hui, n'avaient primitivement rien de commun, et qui ont pour auteurs « les petits héritiers finauds des grands sages économistes Quesnay et Smith », Ricardo et Malthus. La première, de Ricardo, reprise par Marx avec une modification insignifiante, affirme l'affranchissement du travailleur par la machine. L'auteur, pour répondre à la critique de Wolf, s'en tient à la seconde partie, la loi de Malthus.

Pour bien comprendre la loi de la population, il ne faut jamais perdre de vue que c'est la théorie de classe de la grande bourgeoisie, son arme de combat contre la théorie de classe du prolétariat, le socialisme. Pour celui-ci, le besoin et la misère ont une explication sociale, historique, l'organisation défectueuse de la société. L'économie bourgeoise au contraire, pour justifier un état social qui lui profite, soutient qu'il est le meilleur possible et le seul durable, et qu'aucune forme de société socialiste n'est pratiquement concevable, ni le collecvisme de Marx, ni le communisme de Fourier, ni le socialisme libéral de Proudhon, ni aucune autre. La société bourgeoise peut avoir ses

défauts, elle peut être améliorée dans le détail, non révolutionnée dans l'ensemble. C'est dans cet esprit que Malthus a répondu à Godwin. On accorde donc aux adversaires de cette théorie bourgeoise tout ce qu'ils désirent quand on voit dans la loi de la population une loi, non pas naturelle, mais sociale. C'est ce que fait Wolf, puisqu'il reconnaît qu'elle n'est plus valable pour les peuples d'un certain degré de culture. Mais alors on ne peut éviter cette question : quelle est la cause du besoin social, si ce n'est pas la loi de la population, chez les peuples civilisés? Quiconque abandonne la loi de Malthus est forcément socialiste, puisqu'il veut, par quelques moyens que ce soit, une réforme de la société. Wolf lui-même est un « hérétique du dogme de la propriété sacro-sainte ». Du reste, dans le détail, la théorie de Wolf est fausse; ce n'est d'ailleurs pas une théorie, mais l'énoncé d'un prétendu fait. Wolf ne s'est pas soustrait à la confusion courante sur la loi de Malthus : sa théorie peut nous rassurer sur l'avenir; mais la loi de Malthus contient aussi une explication du passé et du présent; sur ce point, l'argument de Wolf est sans effet. Sur la question spéciale des demi-civilisés, la surpopulation, c'est-à-dire l'excès des bouches sur les moyens d'existence, est due, non à un accroissement exagéré du nombre des naissances, à une densité excessive de la population, mais à une mauvaise organisation.

La théorie personnelle de l'auteur est qu'en l'absence d'une classe féodale, les subsistances s'accroissent plus que la population. Il faut tenir compte de tous les moyens de subsistance, et non pas seulement des céréales. Pour les grains, la production de l'Europe occidentale n'a pas atteint son maximum; l'importation des céréales de l'Amérique, de la Russie et de l'Inde tient uniquement à ce que leur culture dans l'Europe occidentale n'est pas assez rémunérée. Et les produits en subsistances d'un pays donné ne signifient rien si leur insuffisance est compensée par d'autres productions (par exemple industrielles) qui permettent d'en acheter au dehors. La loi de la diminution des produits, invoquée par Wolf, est incontestable sous la forme que lui a donnée son auteur Senior, c'est-à-dire avec cette restriction : l'habileté agricole restant la même. Mais cette restriction rend la loi inapplicable à la réalité, à cause du progrès. Le progrès de l'agriculture consiste à la fois dans un perfectionnement de la culture elle-même et dans une meilleure application du capital et des instruments à la production. Or ce progrès est conditionné dans l'agriculture, comme Smith l'a montré pour l'industrie, par la division du travail, conséquence elle-même de l'accroissement de la population. Ainsi l'accroissement de la population « surcompense » la loi de la diminution des produits.

P. Barth. *Spencer et Schäffle.* — Origine biologique de la doctrine sociale de Spencer, comme de tout son système, expliquant la tendance naturaliste de sa conception de l'univers. C'est à la fois sa force et sa faiblesse. Il a très bien compris les formes primitives de la

société et de la religion, beaucoup moins les formes supérieures; il n'a pas saisi la grande différence de la nature et de l'esprit. C'est aussi de son naturalisme que souffre sa morale. Tout différent est le point de départ de la sociologie de Schäffle, professeur d'économie politique et ministre du commerce. Il tient compte d'éléments négligés par Spencer. « Spencer est un esprit plus original, plus perçant et aussi plus systématique, Schäffle est meilleur observateur et connaisseur des détails de la vie sociale. »

C. M. Giessler. *Influence de l'obscurité sur la vie psychique de l'homme.* — Les impressions des sens autres que la vue sont affaiblies par l'obscurité (la nuit : Taillefer — les yeux fermés : Urbantschitsch — les aveugles-nés : Griesbach. Dans l'obscurité les fumeurs ne peuvent sentir au goût si leur cigare brûle ou est éteint; l'hiver on sent moins le froid dans l'obscurité). Le tact et l'ouïe comme suppléants de la vue dans l'obscurité. Influence d'un accroissement d'obscurité sur la vue, sur le sens musculaire. Les détails des objets sont perçus en plus petit nombre, la reconnaissance est moins précise et plus lente. La mémoire motrice intervient plutôt que la mémoire représentative. Le champ de la perception interne est restreint. Le premier stade de l'attention, sa face subjective, est plus développé que le second, l'aperception. L'activité intellectuelle est diminuée, l'imagination développée. L'obscurité exalte les sentiments dépressifs, diminue les sentiments moraux. D'une manière générale elle produit une régression de la vie psychique de l'homme, le ramène au niveau des enfants, des primitifs et des animaux. « Ce n'est pas seulement dans notre corps, mais aussi dans notre âme que nous sommes fils du soleil. »

Ed. de Hartmann. *Fondement du jugement de probabilité.* — Revue historique sur la question. L'opinion assez répandue que le calcul des probabilités est superflu et illégitime repose sur l'idée fausse que la probabilité est un terme moyen entre la vérité et l'erreur, alors qu'elle en est un entre la certitude et l'incertitude. Le jugement de probabilité ne veut nullement être la prédiction d'un événement, mais énoncer dans quelle mesure l'attente d'un événement est permise par les circonstances données ou supposées. Les fondements de ce jugement sont déductifs, intemporels, même dans le cas où le calcul des probabilité est appliqué à l'induction. Il n'est pas plus *a priori* au sens kantien qu'*a posteriori* dans le sens de Venn; mais *a priori* au sens antékantien, comme toutes les formes des mathématiques. Il s'appuie sur les conditions constantes, non sur la simple disjonction logique. Le concept de probabilité diffère à la fois de la nécessité apodictique que donne la certitude, et de la possibilité problématique, insuffisante à fonder la probabilité; c'est faute de le comprendre que la philosophie se débat entre le dogmatisme et le scepticisme. Sens objectif et sens subjectif de la probabilité. La dispersion normale de Lexis. Des cas sont également vraisemblables

quand leurs conditions constantes sont identiques, que leurs conditions distinctives sont sans influence causale, que leurs conditions variables se compensent d'autant plus que le nombre des expériences est plus grand.

P. Barth. *L'histoire de l'éducation éclairée par la sociologie* (suite; cf. *Rev. phil.* de novembre 1904). — Chez les Grecs encore plus que chez les peuples examinés antérieurement, l'éducation est déterminée par la classe dominante, qui donne en même temps sa direction à l'activité essentielle de l'État. La constitution de Solon établit une division des classes qui a pour but fondamental l'organisation de l'armée. Le régime athénien, démocratique en principe, est en fait une ploutocratie. Sens différent du mot classes dans ces sociétés (castes) et dans les nôtres. L'éducation grecque avait pour buts essentiels la guerre (la gymnastique) et le culte des dieux (la musique). Au contraire de la gymnastique organisée par l'État dans toutes les cités grecques, de la musique dans un certain nombre, l'enseignement des éléments (lecture, écriture, calcul) est d'ordre privé. Dureté de l'éducation. La dépendance de l'éducation par rapport aux devoirs sociaux se manifeste non seulement dans la pratique, mais aussi dans la théorie (Platon et Aristote; leurs divergences sont dues, non seulement à la différence de leur personnalité, mais encore aux progrès que l'individualisme avait faits dans l'intervalle. — Les classes à Rome; fin du principe interne de la République (équilibre des droits et des devoirs) avec Marius. Les activités fondamentales de la société romaine étaient, par ordre d'importance : la guerre, le droit, la religion. L'éducation, qui y préparait, était d'ordre privé : Caton l'ancien a fait lui-même l'éducation de son fils. En résumé, dans toutes les sociétés de castes de l'antiquité, américaines et asiatiques comme européennes, l'éducation avait une fin sociale, non individuelle.

A l'opposé des sociétés asiatiques (sauf le Japon depuis 50 ans), les sociétés à castes de l'Europe se sont modifiées sous l'influence de l'individualisme. L'Antigone de Sophocle n'était possible ni dans la réalité, ni dans la poésie des temps homériques. La société de castes comportait déjà une différenciation dans la conception de la vie; les castes inférieures avaient aux yeux des supérieures une infériorité morale sur laquelle insistent Platon et Aristote; mais dans chaque caste subsistait un esprit de corps. Cette unité de vues elle-même disparaît à mesure que l'individu s'émancipe de la tradition religieuse et morale. L'individualisme de la pensée commence en Grèce avec les sophistes. La morale d'Épicure est purement individualiste, et l'individualisme se retrouve même dans le stoïcisme. A l'individualisme de la pensée s'ajoute bientôt celui de la volonté. Le libéralisme économique s'introduit progressivement. Les États grecs sont transformés vers le milieu du IVe siècle de sociétés de castes en sociétés de classes. Exemple caractéristique de cette transformation : Socrate fut soldat jusqu'à quarante-huit ans, était encore juge à soixante-quatre;

Platon ne prit aucune part aux guerres postérieures à la guerre du Péloponnèse et n'exerça jamais aucune fonction publique. La comédie attique, sociale au ve siècle, traite au ive des sujets privés. Progrès de la culture (domination de l'homme sur la nature) et de la civilisation (domination de l'homme sur lui-même). Le but des classes supérieures n'est plus la guerre, mais la jouissance de la vie. L'éducation se transforme parallèlement (la grammaire et la rhétorique, complétées comme à un degré supérieur par la philosophie étendue jusqu'à embrasser toutes les sciences). L'éducation n'est plus exclusivement pratique, mais de plus en plus théorique, et ses maîtres sont, au moins en partie, des fonctionnaires publics. — Évolution analogue à Rome.

J. K. Kreibig. *Un paradoxe de la logique de Bolzano.* — Bolzano conteste le principe que l'extension et la compréhension varient en sens inverse. Non seulement la compréhension d'une idée peut augmenter sans que son extension diminue (cas des concepts surabondants, comme une boule ronde), mais encore il y a des cas d'additions à une idée qui en augmentent à la fois la compréhension et l'extension (par exemple l'idée : un homme qui comprend toutes les langues européennes vivantes a évidemment à la fois plus de compréhension et plus d'extension que : un homme qui comprend toutes les langues européennes). — L'auteur commence par deux réponses insuffisantes destinées à préparer la véritable solution. On pourrait d'abord dire que l'addition de l'adjectif vivantes porte, non sur le genre, mais sur l'attribut déterminant, et que par suite elle produit, non une augmentation, mais une diminution de compréhension à laquelle correspond, conformément au principe contesté par Bolzano, une augmentation d'extension. Cette réponse ne vaut rien, car on peut citer de nombreux cas où une addition à l'attribut déterminant produit une augmentation de la compréhension et une diminution de l'extension (exemple : des pays à hautes montagnes — des pays à hautes montagnes neigeuses). Ce serait également une solution insuffisante de dire que l'addition de vivantes diminue au lieu de l'augmenter l'extension du concept. Pour arriver à la vraie solution il faut faire quelques remarques préliminaires. Il est faux que tout attribut nécessaire de l'objet d'une représentation fasse partie de la compréhension de cette représentation; d'ailleurs à tout élément de la compréhension de la représentation doit correspondre une propriété de l'objet (ce que conteste Bolzano). Sa conception de l'extension est conforme à la tradition, mais partiellement contraire à celle de Sigwart, pour qui l'extension désigne, non le nombre des objets, mais le nombre des concepts inférieurs déterminés dans un concept donné par des modifications de sa compréhension. Cela posé, l'exemple invoqué par Bolzano ne détruit pas le principe comme tel, mais oblige à un examen approfondi des conditions où il est valable. Le cas paradoxal a comme caractères essentiels que l'en-

semble des attributs d'une catégorie (toutes les langues européennes), associé dans le premier concept à un élément fondamental (qui connaît) est remplacé dans le second concept par une partie seulement de cet ensemble. Il n'y a donc pas détermination de la première compréhension totale, mais substitution à elle d'une partie d'elle-même, de sorte qu'au point de vue de leur richesse les deux compréhensions sont incommensurables. L'apparence démonstrative de l'exemple invoqué vient d'un manque de clarté dans la détermination de la richesse des concepts. Bolzano aurait raison si la richesse de la compréhension de deux concepts devait se comparer uniquement par le compte numérique de leurs éléments tels que les énonce le langage. Le principe contesté reste vrai aux conditions suivantes, que le paradoxe de Bolzano a le mérite d'obliger à énoncer : les concepts à comparer doivent être économiques (non surabondants) quant aux éléments de leur compréhension; les augmentations de compréhension doivent se faire uniquement par l'addition d'éléments nouveaux déterminant l'ensemble de la compréhension du concept; une diminution de compréhension ne peut s'obtenir qu'en supprimant un élément de cet ensemble: si les modifications de compréhension sont obtenues par substitution, les concepts sont incommensurables au point de vue de la richesse de leur compréhension; pour pouvoir déterminer si deux concepts sont ou non comparables au point de vue de leur compréhension, il faut qu'ils soient énoncés sous une forme qui ne mette en relation des deux côtés que des éléments explicitement déterminés. Dans l'exemple, ce qu'il faut comparer à : toutes les langues européennes vivantes, ce n'est pas : toutes les langues européennes, mais : toutes les langues européennes mortes et vivantes. — Ces considérations, qui semblent justes, gagneraient à mon avis à être exposées avec plus de simplicité.

P. Barth. *A la mémoire de Kant et de Locke.* — Le mérite philosophique de Locke est d'avoir soumis le processus de la connaissance à un examen psychologique plus approfondi que tous ses prédécesseurs. Il a préparé et même jusqu'à un certain point commencé la critique kantienne, et a rendu tout au moins le service de susciter par l'insuffisance de son empirisme la réponse de Leibniz. Mais son principal titre est d'ordre pratique. Il a prêché l'éducation naturelle qui est, comme la religion naturelle et le droit naturel, une réaction de la raison contre la tradition médiévale. Ses *Pensées sur l'éducation* ont introduit en Angleterre la pédagogie naturelle de Comenius, et préparent l'*Émile* de Rousseau. Il a appliqué les mêmes principes à la politique. Il a fourni à Montesquieu la doctrine des trois pouvoirs. Plusieurs formules de ses deux *Essais sur la royauté civile*, qui sont la justification théorique de la Révolution anglaise de 1688, se retrouvent mot pour mot dans la Déclaration de l'indépendance américaine du 4 juillet 1776. C'est encore le même esprit moderne qui se retrouve appliqué à la religion dans ses *Lettres sur la tolérance.*

— Kant est resté confiné dans la théorie. L'homme n'est pas soumis aux lois de la nature, puisque c'est lui qui les lui donne; il peut se donner sa loi, créer un règne de la liberté morale. Il a enseigné plus qu'aucun autre l'autonomie et la dignité de la raison humaine. Mais il y a là un danger, que lui-même avait voulu éviter, et où sont tombés plusieurs de ses successeurs : si la raison est à ce point indépendante pour la pratique, pourquoi ne devrait-elle pas aussi dans la la théorie s'émanciper de l'expérience? — Le caractère commun de Locke et de Kant est d'avoir renoncé à la connaissance du monde transcendant.

G.-H. Luquet.

Archiv für die gesammte Psychologie, t. III.

W. Specht. *Intervalle et travail* (1-32). — Du laboratoire psychologique de la clinique psychiatrique de Heidelberg. — Expériences analogues aux mesures des temps de réaction : seulement la réaction du sujet consiste à soulever un poids à l'ergographe. De plus, l'action de l'excitation (auditive) est précédée par une autre excitation semblable qui sert de signal : l'intervalle entre les deux excitations va d'un quart de seconde à deux secondes, par variations d'un quart de seconde, et il s'agit de savoir quelle influence exerce cette variation de l'intervalle sur les temps de réaction et sur le travail effectué. Tous les moments de l'expérience, ainsi que le mouvement du doigt qui soulève le poids, sont enregistrés. Deux sujets, l'un appartenant au type de la réaction musculaire, l'autre au type de la réaction sensorielle. Deux genres d'expériences : dans les unes, l'intervalle qui sépare le signal de la seconde excitation varie, et le poids reste constant (5 kg.); dans les autres, l'intervalle est constant (1 sec.) et le poids varie (3, 4, 5 et 6 kg.). — Les résultats fournis par les deux sujets sont très différents. Pour le premier (type musculaire), à mesure que l'intervalle grandit, le temps de réaction et la durée du mouvement ergographique grandissent aussi, et la forme de la courbe se modifie, en ce sens que la branche descendante de la courbe devient relativement plus grande que la branche ascendante. Pour le deuxième (type sensoriel), il ne se produit pas de pareilles variations : les temps de réaction seulement grandissent un peu pour les plus grands intervalles. L'accroissement des poids soulevés détermine chez les deux sujets cette conséquence, que le temps de réaction et la durée du mouvement grandissent, tandis que la hauteur de la courbe diminue; mais, pour le premier sujet, la branche descendante de la courbe va en s'allongeant, de façon que l'abaissement du poids se fasse avec la même vitesse que le soulèvement, ou que les mouvements soient rythmés; l'autre sujet, au contraire, abaisse toujours le poids aussi vite que possible.

F. Schmidt. *Recherches expérimentales sur les travaux faits à la maison par les écoliers* (33-152). — Étude expérimentale minutieusement conduite et décrite. On a fait faire à des enfants de douze à treize ans des devoirs à la maison (copie d'un texte, opérations de calcul et exercices de rédaction) et des devoirs d'une difficulté aussi égale que possible à l'école : le résultat principal est que les devoirs faits à la maison sont généralement moins bons que ceux qui sont faits à l'école. L'auteur ne conclut pas cependant contre les devoirs à la maison, car dans certains cas ils sont meilleurs que ceux de l'école : seuls les exercices écrits de calcul à la maison devraient être supprimés.

G. F. Lipps. *Les méthodes de mesure de la psychologie expérimentale* (153-243). — La psychologie expérimentale a pris naissance dans les remarques et les expériences faites à partir du xviiie siècle par des physiciens et des astronomes. Ils remarquèrent que notre perception des phénomènes physiques, notamment de la lumière, est influencée par des causes subjectives : les unes résident dans l'imperfection des sens qui ne sont capables d'apprécier les grandeurs physiques qu'avec une approximation variable; les autres résident dans la constitution de l'esprit (tel est le cas pour l'équation personnelle). L'étude partielle de ces influences, à des points de vue différents (Weber, Gauss, Bessel, etc.), a fini par dégager des problèmes proprement psychologiques. Mais en même temps le besoin s'est fait sentir d'appliquer à ces problèmes des méthodes d'expérimentation proprement psychologiques. C'est ainsi que Fechner, conduit par des idées métaphysiques (auxquelles L. attribue peut-être plus d'importance qu'elles n'en ont eu), a inventé, ou développé, les trois méthodes psychophysiques, destinées à atteindre la mesure des sensations. — Après toutes ces considérations historiques, L. détermine à son point de vue quel est le sens de la mesure psychique, et en particulier ce que l'on peut mesurer dans les sensations. Or il estime (avec raison) qu'une sensation, ou même une tendance, ne peut jamais être un multiple d'une autre sensation ou d'une autre tendance, — mais que l'on peut ranger ces divers états psychiques en des séries de termes séparés par des intervalles. Les termes ne sont pas des multiples les uns des autres, ils ne sont pas mesurables; mais les intervalles sont mesurables, parce que l'on peut prendre l'un d'eux comme unité et chercher combien de fois il est contenu dans un autre intervalle. Toutefois cette détermination d'intervalles égaux et d'intervalles multiples ne peut se faire à son tour que par rapport à une série d'intervalles existant entre des grandeurs physiques, variables d'une manière continue, et par suite mesurables. Par exemple, on peut établir une série de sensations de lumière dont chacune est juste distinguable de celle qui précède et de celle qui suit, et mettre en parallèle avec cette série psychique la série des excitations correspondantes. Relier ces deux séries l'une à l'autre, de façon que cette liaison fût instructive pour

la psychologie, ce serait le problème de la psychologie expérimentale. — L. développe ensuite une théorie des méthode de mesure en conformité avec cette idée directrice, et renvoie une partie des questions à une recherche ultérieure. — (Cette théorie de la mesure psychique n'a jamais été exposée en Allemagne, à ma connnaissance. Elle est celle qu'a soutenue en France M. Ch. Henry, quand il a proposé une formule de classement gradué des sensations par rapport aux excitations. J'ai discuté cette idée dans *La psychophysique*, p. 265-6.)

W. Specht. *Sur les mesures cliniques de la fatigue* (p. 245-339). — Du laboratoire de Kräpelin. — Expériences par la méthode des additions (de nombres d'un seul chiffre) sur la fatigue intellectuelle. S. calcule le coefficient de l'exercice et le coefficient de la fatigue. La question principale est de savoir si l'on peut faire ce genre d'expériences sur des malades. Les expériences ont été faites comparativement sur 17 sujets normaux et sur 6 malades (atteints de troubles nerveux à la suite d'accidents). Les expériences montrent que cette méthode peut être employée avec succès sur des malades. Chez les sujets normaux les effets de la fatigue (la fatigabilité, *Ermüdbarkeit*) sont très variables, mais peuvent atteindre un degré très élevé : mais chez les malades ils atteignent un degré plus élevé encore que chez les normaux les plus fatigables; de plus la capacité de travail des malades est considérablement abaissée. Leur capacité d'exercice (*Uebungsfähigkeit*) ne paraît pas notablement diminuée, mais les progrès qu'ils ont réalisés par l'exercice s'évanouissent très vite, la stabilité de l'exercice (*Uebungsfestigkeit*) est chez eux très faible. Enfin la méthode permet de découvrir les illusions que se font les malades sur leur capacité de travail et sur l'influence que la fatigue exerce sur eux, ainsi que les dissimulations intentionnelles au même point de vue.

L. Treitel. *Les petits enfants ont-ils des concepts?* (p. 341-346). — Discussion d'opinions émises sur la psychologie des enfants du premier âge par plusieurs observateurs, notamment par Preyer. T., s'appuyant sur des faits connus, et sur quelques faits nouveaux, soutient que les concepts apparaissent relativement tard. Même la possession du langage n'est pas encore le signe qu'ils emploient des concepts : le concept, et la pensée logique, ne commenceraient à exister pour l'enfant que lorsqu'il se sert du verbe. D'ailleurs, il existe encore trop peu d'observations sur le passage du langage émotionnel au langage conceptuel. La conscience du moi n'apparaîtrait qu'au temps de la puberté.

C. G. Jung. *Sur les fautes de lecture chez les hystériques* (p. 347-350). — R. Hahn. *Sur des fautes de lecture avec intelligence du sens* (p. 351-353). — J., à l'occasion du compte rendu fait par H. de son travail (*Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene*), se plaint que sa conception des fautes de lecture chez les hystériques ait été mal comprise. Une malade commet très fréquemment des fautes

de ce genre : là où le texte allemand porte « *Treppe* » (escalier), elle lit « *Stege* », c'est-à-dire le mot suisse qui a le même sens. J. considère les fautes de ce genre comme dues à un dédoublement de la personnalité : il faut, en effet, que le mot ait été lu correctement et compris pour qu'il soit remplacé dans la lecture à haute voix par son synonyme suisse, et ces opérations seraient exécutées par la personne seconde. L'intelligence du sens caractériserait la faute de lecture hystérique. — H. répond qu'il existe bien deux espèces de fautes de lecture, les unes causées par la ressemblance visuelle ou auditive du mot lu avec un autre mot, et les autres dans lesquelles le sens est conservé; mais, avec Messmer, il attribue ces dernières à ce que l'attention se porterait sur le sens du texte lu, et il relève des erreurs de ce genre commises par des enfants dans le travail de Messmer (*Archiv f. d. g. Ps.*, II).

W. Peters. *La sensibilité aux couleurs dans les régions périphériques de la rétine, l'œil étant adapté à l'obscurité* (p. 354-387). — Nouvelles expériences, faites par une méthode analogue à celle de Hellpach (*Phil. Stud.*, XV). Les résultats sont sensiblement différents Les parties extérieures de la périphérie de la rétine adaptée à l'obscurité ne sont pas absolument insensibles aux couleurs, et même ce n'est pas là que se trouve le minimum de la sensation de couleur. En partant du centre de la rétine, la périphérie se divise en trois zones : dans la première, la sensation des couleurs persiste, mais la saturation apparente de la couleur diminue, passe par un minimum (deuxième zone, de 35 à 55 degrés environ, avec des variations individuelles), et recommence à croître dans la troisième zone. Les expériences ont été faites sur le rouge, le jaune, le vert et le bleu.

Foucault.

Rivista Filosofica (1905).

B. Varisco. *La philosophie de la contingence.* — L'auteur accorde aux contingentistes que l'on ne peut conclure de la nécessité *logique* à la nécessité *réelle*. Il accorde à Bergson et à Le Roy que la conscience *vécue* ne peut se ramener au *discours*. Mais il croit que l'on ne peut raisonner que sur le *discours*; le déterminisme *physique* (lequel, à la rigueur, pourrait exclure toute *loi* constante) lui semble établi par les faits, et il accuse les contingentistes de s'être fondés pour le combattre sur un argument intellectualiste; le déterminisme *psychique* lui paraît probable, ou du moins nulle preuve positive de l'indéterminisme ne lui paraît avoir été offerte.

E. Morselli. *La société et l'idéal éthique* (fin). — L'*individualisme* spencérien et l'*universalisme* de Wundt ne représentent, ni l'un ni

l'autre, l'étape prochaine de la morale. On voit s'affirmer dès à présent, dans le camp des libéraux et dans celui des socialistes, un idéal qui conciliera ces deux tendances. Kant et même Nietzsche sont réclamés par certains socialistes, comme étant des leurs.

A. Pagano. *Les vicissitudes historiques du concept du droit naturel.* — Après avoir résumé les diverses formes de la doctrine du droit naturel, depuis la spéculation grecque jusqu'à Fichte, l'auteur note que le concept n'a pas disparu de nos jours, puisqu'il pénètre même le marxisme; il conclut à la subordination du droit par rapport à la morale, mais il entend par moralité la réalisation de la perfection individuelle *et sociale.*

A. Piazzi. *Les problèmes fondamentaux de la pédagogie dans leur rapport spécial à l'école moyenne.* — Le choix des matières à enseigner doit dépendre d'un principe *formel* (gymnastique de l'esprit), mais aussi d'un principe *objectif* (conditions historiques de la culture actuelle). L'enseignement doit être *concentré*, et non diffus, et l'on doit chercher à manifester les rapports qui existent entre les diverses études (à cette fin peuvent contribuer beaucoup la géographie et la philosophie). La *méthode* peut être basée sur le principe herbartien de l'*aperception* (assimilation).

G. Calò. *Sur les progrès actuels du Pragmatisme et l'une de ses formes nouvelles.* — Le pragmatisme, né de l'affirmation des besoins moraux, aboutit à un individualisme *amoral* (l'auteur rapproche les thèses de Nietzsche des thèses soutenues — logiquement selon lui — par certains bergsoniens). La forme nouvelle que Marchesini donne au pragmatisme, grâce à sa théorie de la *fiction*, ne surmonte pas cet individualisme; elle ne peut donner lieu à une *norme* éthique véritable, parce que, fidèle au concept positiviste du *fait*, elle méconnaît l'idéal à valeur *universelle.*

G. Della Valle. *La théorie de l'âme-harmonie d'Aristoxène et l'épiphénoménisme contemporain.* — L'*épiphénoménisme* contemporain est une reprise de l'*harmonisme* antique, bien qu'il soit en mesure de répondre scientifiquement aux anciennes objections, et même de se les approprier. Mais il repose sur une inconcevabilité, celle de l'action psycho-physique, fût-elle unilatérale. Les analogies qu'il invoque sont inexactes; les prétendus, épiphénomènes sont de nature *physique* et exercent une réaction. La psychologie moderne revient au *dualisme*. Mais on ne peut rester à ce stade; du *Néo-Cartésianisme*, il faut passer à un *Néo-Spinozisme.*

G. Vailati. *L'influence de la Mathématique sur la théorie de la connaissance dans la philosophie moderne.* — Partant de l'emploi fait par Descartes de la méthode mathématique dans les sciences, l'auteur examine à ce sujet les vues de Malebranche et de Pascal; il s'attache surtout à la thèse de Leibnitz, provoquée par Locke : réduction de toute science *démonstrative* à des principes purement *analytiques* (définitions *réelles*) et exclusion de l'*intuition* cartésienne à titre

de preuve; et, après avoir rapproché les vues de Leibnitz de celles de Galilée, il conclut au parfait accord des premières avec les idées de la *logique mathématique* actuelle.

B. Varisco. *La fin du Positivisme.* — L'auteur défend, non *le* positivisme, mais *son* positivisme, lequel consiste à bâtir la philosophie sur la base des sciences mathématiques et naturelles. Au reste, contre certains positivistes, il soutient la distinction entre la science et la philosophie, aussi bien que l'absurdité d'une affirmation *absolue* de telle philosophie positive (il reprend, à ce sujet, son opposition entre le savoir *vécu* et la pensée *réfléchie*, celle-ci inadéquate à celle-là, mais seule *transmissible* et, par ce caractère même, élément de celle-là). Il note, à titre de *faits*, la *réalité* des données *psychiques* (seules *données* immédiates), puis (sous condition d'admettre l'existence d'autres *moi*) la réalité des événements *physiques* (comme relations *entre* les *moi*), celle du déterminisme physique, enfin celle du déterminisme *physico-psychique* (excluant l'action du psychique sur le corps, mais n'expliquant pas *tout* l'événement psychique).

G. Bonfiglioli. *Tertullien et la Philosophie païenne.*

E. Juvalta. *Pour une science morale normative.* — Une science morale normative, indépendante (quoique non exclusive) de toute métaphysique, doit, pour offrir un caractère *scientifique*, déduire les règles qui la constituent d'une fin conforme aux conditions humaines et actuelles de l'existence; elle doit, pour offrir un caractère *moral*, les rattacher à une fin qui réponde à une exigence morale universelle. (Pour l'auteur, cette fin, morale et réalisable, est la *Justice*.) Une telle morale est hypothétique, car elle supposera toujours au moins ce postulat : l'*universalité*, forme de la raison *théorique*, a une valeur *pratique*. Contre elle, le scepticisme moral ne vaut pas, puisqu'elle *postule* la fin. On ne peut lui opposer une morale de l'*absolu*, puisque d'une valeur *supra-humaine* on ne saurait déduire des règles *humaines*. On ne peut lui reprocher de ne point fonder l'*obligation*, puisque nulle *morale* ne réussit à la fonder, l'obligation étant un *fait* donné par la conscience subjective, ou bien se réduisant à un impératif *hypothétique*.

G. Bonfiglioli. *La Psychologie de Tertullien dans ses rapports à la Psychologie Stoïcienne.*

A. Pagano. *Les destinées du terme et du concept de loi dans la Philosophie Naturelle.* — Évolution du concept de loi depuis les Grecs jusqu'au positivisme contemporain. Le concept de loi naturelle, d'origine théologico-métaphysique, a acquis graduellement quatre caractères : efficience, prédétermination, nécessité, succession. Le naturalisme a substitué à la volonté divine un principe immanent; d'où le *déterminisme* naturel. La réflexion positiviste, antérieure même à Kant (Hume), a dissous les trois premiers caractères, ne retenant que la *succession constante*. Actuellement, le débat existe entre le déterminisme naturaliste et l'indéterminisme positiviste (auquel se rattache le *contingentisme*).

S. Montanelli. *Le mécanisme des émotions*. — L'auteur critique le livre de Sollier, moins pour la théorie particulière des émotions qu'il contient, que pour la méthode psychologique générale qu'il suggère : réduction des phénomènes psychologiques, non pas même aux lois biologiques, mais à des lois purement *physiques*. C'est, sous couleur de clarté, expliquer *per obscurius*. Et l'auteur raille la conversion de Sollier (nullement basée sur de nouvelles expériences) de la théorie *somatique* à la théorie *cérébrale*.

F. Bonatelli. *Multa renascentur* (Apologue).

B. Varisco. *La finalité de la vie*. — Examen du livre de Reinke : la *Philosophie de la Botanique*. Varisco admet que la finalité est irréductible à la causalité, et que, comme elle, loin d'être une simple *forme* mentale, elle est fondée dans la nature. Il repousse, comme oiseuse, la théorie de Reinke sur les *dominantes*; il explique la finalité organique par la *structure* organique (qu'il s'agisse de la finalité *individuelle* ou de l'évolution des *espèces*).

A. Pagano. *La Sociologie et l'enseignement secondaire et supérieur*. — L'enseignement qui est donné aux futurs juristes, parmi lesquels se recrutent législateurs et fonctionnaires, est trop *formel* soit au lycée, soit à l'Université. Pagano voudrait lui imprimer une direction sociologique et morale. Dans ce premier article, il montre comment on pourrait étudier au lycée la littérature, italienne ou latine, d'un point de vue surtout *historique*, et comment on devrait donner à l'histoire (surtout à l'histoire économique et sociale et à l'histoire de la philosophie) une place prépondérante.

J. Segond.

Archives de Psychologie.

(T. IV, p. 245-404; t. V, p. 1-72.)

Ed. Claparède. *Théorie biologique du sommeil* (p. 245-349). — C'est une longue étude historique, critique et dogmatique, car cette fonction qui remplit environ un tiers de l'existence humaine, qui commande nombre de nos états mentaux, et qui reste à peu près inconnue, est en tout cas totalement inexpliquée. Reprenant une à une les théories par lesquelles on essaye d'expliquer cette fonction, Claparède examine d'abord les hypothèses mécanistes qui se contentent d'étudier le *comment* du phénomène, sans rechercher la cause; il montre l'insuffisance des théories circulatoires et des théories neuro-dynamiques, car notre sommeil ne dépend ni de l'afflux du sang au cerveau, etc., ni de l'état de neurones plus ou moins problématiques : ces états peuvent être aussi bien la conséquence que la cause du sommeil. Quant aux théories qui considèrent le sommeil comme résultant de l'usure des tissus par le travail de la veille, et servant à régénérer les cellules de

l'organisme, elles ne sont pas plus satisfaisantes : ainsi il n'y a pas parité entre l'épuisement et le sommeil, la volonté seule pouvant nous conduire au sommeil; en tout cas, le consentement le favorise, etc.

Ces considérations conduisent Claparède à proposer une théorie nouvelle, qui consiste à faire du sommeil non plus une fonction négative ou la cessation d'une fonction, mais une fonction positive, au même titre que la circulation, la nutrition, etc. L'épuisement qui endort est mortel : le sommeil normal et naturel arrive bien avant l'épuisement. L'acte de dormir est tout à fait comparable à celui de la miction : c'est un phénomène actif provoqué lorsque les déchets commencent à s'accumuler dans l'organisme. C'est donc un acte d'ordre réflexe, ou plutôt un instinct de préservation qui a pour but un arrêt de fonctionnement pour nous éviter d'être intoxiqués. Le réflexe est d'ordre très partiel et son fonctionnement est inéluctable et automatique; l'instinct est au contraire d'ordre général, *global*, et suppose une certaine adaptation aux circonstances. Ce qui se passe pour les retards de sommeil, pour le réveil, etc., montre que le sommeil est d'ordre instinctif. D'ailleurs, ne voit-on pas les animaux hiverner naturellement lorsque la saison ne leur offre plus aucune ressource alimentaire? ils font alors ce que fait l'homme lui-même dans certains cas de disette, et ils s'endorment au calme.

La conséquence est qu'il faut chercher surtout du côté de la volonté (puisque c'est une résultante de l'adaptation) les causes du choix du moment du sommeil. Selon l'expression de Bergson, le sommeil arrive au moment où l'esprit se *désintéresse* de la réalité extérieure et intérieure. C'est une inhibition active, dont nous ignorons d'ailleurs le processus physiologique tout aussi bien que le processus psychique : elle a sans doute pour substrat tout un réseau de connexions nerveuses, plutôt qu'un centre proprement dit. Quant à la restauration, elle résulte surtout de la suppression du travail musculaire qui favorise les réintégrations cellulaires. Enfin les rêves sont comme le jeu de la fonction du sommeil.

Resterait à expliquer les sommeils pathologiques, dont Janet et Sollier donnent la même théorie confuse : mais l'un en langage psychique et l'autre en langage physiologique. Claparède remet à plus tard le développement, sur ce terrain, de sa théorie, ingénieuse et souvent satisfaisante, mais encore insuffisamment étayée.

R. Sencn. *Quelques considérations sur la nyctophobie chez les enfants* (p. 350-357). — L'auteur rattache les terreurs nocturnes à une autre phobie, dont elles ne sont que l'expression secondaire : c'est donc la phobie primitive qu'il faut combattre si l'on veut faire disparaître la peur des ténèbres. S'attaquer directement à celle-ci sans en rechercher la cause, est faire fausse route.

A. Lemaitre. *A propos des suicides de jeunes gens* (p. 358-361). — L. note qu'ils présentent ordinairement de la dissociation mentale (hallucinations, paramnésie, audition colorée, etc.).

A. Dégallier. *Observations sur des écoliers pahouins.* — Ils lisent et écrivent à l'envers spontanément (un peu comme en miroir) : il faut les dresser à lire comme nous, et ils y arrivent d'autant plus vite qu'ils sont plus intelligents ; ils ont une forte mémoire visuelle, pas de sens moral, etc.

W. James. *La notion de conscience* (p. 1-12). — Toute psychologie repose sur le dualisme objet et sujet; ce dualisme existe même dans les monismes, la psychologie ne s'occupant que de ce que la conscience voit apparaître à elle comme un objet. Reste à savoir si ce dualisme ne soulève pas d'irréductibles difficultés. W. James s'efforce de montrer que les images nous tenant lieu des objets et nous les remplaçant, il n'y a pas lieu d'attribuer aux uns et aux autres une différence de nature essentielle : *esse est percipi.* Mais ce que l'on a fait pour confondre le sujet (*image*) et l'objet (*la chose*) au point de vue réel, ne faut-il pas le faire de même au point de vue mental et de conscience, et, là aussi, confondre le sujet et l'objet, réduire le dualisme sur lequel s'appuie toute psychologie? La conscience telle qu'on se la représente (lieu où s'opposent sujet et objet) est une pure chimère : il n'y a que le *contenu* de la conscience et non une conscience qui contienne des objets, et même « en faisant un grand effort d'abstraction introspective, nous ne pouvons saisir notre conscience sur le vif », ni la voir seule sans son contenu, comme une activité spirituelle pure : tout au plus arrivons-nous à voir des *expériences pures*, qui peuvent prendre contact avec d'autres et *se connaître les unes les autres.* Mais cette connaissance leur survient, elle ne leur est pas immanente.

La conscience telle qu'on l'entend ordinairement n'existe donc pas : on peut expliquer tout ce qu'elle donne sans sortir de l'expérience, sans invoquer rien de transcendant : la distinction *sujet* et *objet* n'est qu'une affaire de fonctionnement, et non de nature.

[Reste à savoir si cette subtile analyse atteint la conscience elle-même, *sur le vif*, ou ses accessoires, et si beaucoup des critiques de James ne s'adressent pas, comme nous l'avons montré autrefois, aux défauts de l'ancienne classification écossaise plutôt qu'à la conscience étudiée directement et seule. — J. P.]

Claparède. *La psychologie comparée est-elle légitime?* (p. 13-35). — Examen des raisons d'admettre la psychologie comparée : on confond complexité et conscience, quand on prétend que nous ne pouvons juger ce qui se passe dans la mentalité animale : il faut se dire que nous pouvons l'interpréter par *nos* formes inférieures, au lieu de se croire obligé de le traduire en termes physiologiques purs, qui ne sont qu'un « trompe-l'œil ».

Fr. Miller. *Quelques faits d'imagination créatrice subconsciente : auto-observations* (p. 37-51).

Dr Jean Philippe.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

D. GRASSET. — *Le psychisme inférieur*. In-8, Paris, Chevalier et Rivière.

J.-J. VAN BIERVLIET. — *Causeries psychologiques*, 2e série. In-12, Paris, F. Alcan.

OLLÉ-LAPRUNE. — *La Raison et le rationalisme*. In-12, Paris, Perrin.

F. LE DANTEC. — *La Lutte universelle*. In-12, Paris, Flammarion.

D. JANKELEVITCH. — *Nature et Société*. In-12, Paris, F. Alcan.

WARRIN. — *La synthèse concrète : Etude métaphysique de la vie*. In-8, Paris, Bodin.

PILLSBURY. — *L'attention*, trad. de l'anglais. In-18, Paris, Doin.

MARIE. — *La Démence*. In-18, Paris, Doin.

Dr FRANCILLON. — *Essai sur la puberté chez la femme*. In-12, Paris, F. Alcan.

BRÉDIF. — *Du caractère intellectuel et moral de J.-J. Rousseau*. In-8, Paris, Hachette.

J. BEARE. — *Greek Theories of elementary cognition from Alcmeon to Aristoteles*. In-8, Oxford, Clarendon Press.

TH. MARSHALL. — *Aristoteles Theory of conduct*. In-8, London, Fischer.

Sociological Papers. Vol. II. In-8, London, Macmillan.

JERUSALEM. — *Wege und Ziele der Æsthetik*. In-8, Wien, Braumüller.

LEIBNIZ. — *Philosophische Werke*, 4 Bde. In-12, Leipzig, Dürr.

P. BARTH. — *Die Elemente der Erziehungs- und Unterrichtslehre, auf Grund der Psychologie der Gegenwart*. In-8, Leipzig, A. Barth.

LEGAL. — *Ueber die Wohlgefälligkeit einfacher raümlicher Formen*. In-8, Leipzig, Engelmann.

RAICH. — *Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem der Individualismus*, In-8, Tubingen, Mohr (Siebeck).

MARCHESINI. — *L'arte dell'errore : saggi di psicologia pedagogica*. In-12, Roma, Paravia.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

L'HIVER A ARCACHON, BIARRITZ, DAX, PAU, ETC.

Billets d'aller et retour individuels et de famille de toutes classes.

Il est délivré toute l'année par les gares et stations du réseau d'Orléans pour Arcachon, Biarritz, Dax, Pau et les autres stations hivernales du midi de la France : 1° des billets d'aller et retour individuels de toutes classes avec réduction de 25 0/0 en 1re classe et 20 0/0 en 2e et 3e classes; 2° des billets d'aller et retour de famille de toutes classes comportant des réductions variant de 20 0/0 pour une famille de 2 personnes à 40 0/0 pour une famille de 6 personnes ou plus; ces réductions sont calculées sur les prix du tarif général d'après la distance parcourue avec minimum de 300 kilomètres, aller et retour compris.

La famille comprend : père, mère, mari, femme, enfant, grand-père, grand-mère, beau-père, belle-mère, gendre, belle-fille, frère, sœur, beau-frère, belle-sœur, oncle, tante, neveu et nièce, ainsi que les serviteurs attachés à la famille.

Ces billets sont valables 33 jours, non compris les jours de départ et d'arrivée. Cette durée de validité peut être prolongée deux fois de 30 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix primitif du billet pour chaque prolongation.

VOYAGES DANS LES PYRÉNÉES

La Compagnie délivre toute l'année des Billets d'excursions comprenant les trois itinéraires ci-après, permettant de visiter le Centre de la France et les Stations balnéaires des Pyrénées et du Golfe de Gascogne.

1er ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Bagnères-de-Bigorre — Montréjeau — Bagnères-de-Luchon — Pierrefitte-Nestalas — Pau[1] — Puyôo-Bayonne-Dax, ou **Puyôo-Dax — Bordeaux — Paris.**

2e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Mont-de-Marsan — Tarbes — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

3e ITINÉRAIRE

Paris — Bordeaux — Arcachon — Dax — Bayonne-Puyôo-Pau[1] ou **Puyôo-Pau[1] — Pierrefitte-Nestalas — Bagnères-de-Bigorre — Bagnères-de-Luchon — Toulouse[2] — Paris** (*viâ* Montauban-Cahors-Limoges ou *viâ* Figeac-Limoges).

Durée de validité : **30** Jours (non compris le jour du départ).
Prix des Billets : 1re classe, 163 fr. 50; 2e classe, 122 fr. 50.

1. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Pau à Laruns-Eaux-Bonnes et retour moyennant un supplément de 5 fr. 50 en 1re classe et de 4 francs en 2e classe.

2. Les voyageurs peuvent effectuer le parcours de Toulouse-Matabiau à Carcassonne et retour, moyennant un supplément de 12 fr. 50 en 1re classe et de 9 francs en 2e classe.

Les billets de parcours additionnels ci-dessus peuvent être demandés, soit au commencement du voyage, en même temps que le billet circulaire, soit à Pau ou à Toulouse-Matabiau, au moment du passage dans ces gares.

Ces billets additionnels n'augmentent pas la durée de validité du billet circulaire auquel ils viennent se souder.

La ompagnie a organisé dans le grand hall de la gare de Paris-Quai d'Orsay une Exposition permanente d'environ 1600 vues artistiques (peintures, eaux-fortes, lithographies, photographies), représentant les sites, monuments et villes des régions desservies par son réseau.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 1481-05.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

TRENTE ET UNIÈME ANNÉE. N° 6 JUIN 1906

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

SOMMAIRE

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1906

OUVRAGE ANALYSÉ DANS LE PRÉSENT NUMÉRO.

La Philosophie pratique de Kant, par **V. DELBOS**, maître de conférences à la Sorbonne. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. **12** fr. **50**

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

STUART MILL. — Mes mémoires. 3ᵉ éd. 5 fr.
— Système de logique. 2 vol. 20 fr.
— Essais sur la religion, 2ᵉ éd. 5 fr.
HERBERT SPENCER. Prem. principes. 10ᵉ éd. 10 fr.
— Principes de psychologie. 2 vol. 20 fr.
— Principes de biologie. 5ᵉ édit. 2 vol. 20 fr.
— Principes de sociologie. 5 vol. 43 fr. 75
— Essais sur le progrès. 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— Essais de politique. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— Essais scientifiques. 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— De l'éducation. 10ᵉ ed. 5 fr.
— Justice. 7 fr. 50
— Le rôle moral de la bienfaisance. 7 fr. 50
— Morale des diff. peuples. 7 fr. 50
— Problèmes de morale. 7 fr. 50
PAUL JANET. — Causes finales. 4ᵉ édit. 10 fr.
— Œuvres phil. de Leibniz. 2ᵉ éd. 2 vol. 20 fr.
TH. RIBOT. — Hérédité psychologique. 7 fr. 50
— La psychologie anglaise contemp. 7 fr. 50
— La psychologie allemande contemp. 7 fr. 50
— Psychologie des sentiments. 6ᵉ éd. 7 fr. 50
— L'Evolution des idées génér. 2ᵉ éd. 5 fr.
— L'imagination créatrice. 2ᵉ éd. 5 fr.
— La logique des sentiments. 3 fr. 75
A FOUILLÉE. — Liberté et déterminisme. 7 fr. 50
— Systèmes de morale contemporains. 7 fr. 50
— Morale, art et religion, d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— L'avenir de la métaphysique. 2ᵉ éd. 5 fr.
— L'évolut. des idées-forces. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— Psychologie des idées-forces. 2 vol. 15 fr.
— Tempérament et Caractère. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— Le mouvement positiviste. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— Le mouvement idéaliste. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— Psychologie du peuple français. 7 fr. 50
— La France au point de vue moral. 7 fr. 50
— Esquisse psych. des peuples europ. 10 fr.
— Nietzsche et l'immoralisme. 5 fr.
— Le moralisme de Kant. 7 fr. 50
— Elém. sociol. de la morale. 7 fr. 50
BAIN. — Logique déd. et ind. 2 vol. 20 fr.
— Les sens et l'intelligence. 3ᵉ édit. 10 fr.
— Les émotions et la volonté. 10 fr.
— L'esprit et le corps. 4ᵉ édit. 6 fr.
— La science de l'éducation. 6ᵉ édit. 6 fr.
LIARD. — Descartes. 2ᵉ édit. 5 fr.
— Science positive et métaph. 5ᵉ éd. 7 fr. 50
GUYAU. — Morale anglaise contemp. 5ᵉ éd. 7 fr. 50
— Probl. de l'esthétique cont. 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— Morale sans obligation ni sanction. 5 fr.
— L'art au point de vue sociol. 2ᵉ éd. 5 fr.
— Hérédité et éducation. 3ᵉ édit. 5 fr.
— L'irréligion de l'avenir. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
H. MARION. — Solidarité morale. 6ᵉ éd. 5 fr.
SCHOPENHAUER. — Sagesse dans la vie. 5 fr.
— Le monde comme volonté. 3 vol. 22 fr. 50
JAMES SULLY. — Le pessimisme. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— Etudes sur l'enfance. 10 fr.
— Essai sur le rire. 7 fr. 50
GAROFALO. — La criminologie. 5ᵉ édit. 7 fr. 50
— La superstition socialiste. 5 fr.
P. SOURIAU. — L'esthét. du mouvement. 5 fr.
— La beauté rationnelle. 10 fr.
F. PAULHAN. — L'activité mentale. 10 fr.
— Esprits logiques et esprits faux. 7 fr. 50
— Les caractères. 2ᵉ éd. 5 fr.
— Les mensonges du caractère. 5 fr.
PIERRE JANET. — L'autom. psych. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
H. BERGSON. — Matière et mémoire. 3ᵉ éd. 5 fr.
— Données imméd. de la conscience. 3 fr. 75
PILLON. — L'année philos. 1890 à 1904, chac. 5 fr.
GURNEY, MYERS et PODMORE. — Hallucinations télépathiques. 4ᵉ édit. 7 fr. 50
L. PROAL. — Le crime et la peine. 3ᵉ éd. 10 fr.
— La criminalité politique. 5 fr.
— Le crime et le suicide passionnels. 10 fr.
COLLINS. — Résumé de la phil. de Spencer. 10 fr.
NOVICOW. — Luttes entre sociétés hum. 10 fr.
— Les gaspillages des sociétés modernes. 5 fr.
— La justice et l'expansion de la vie. 7 fr. 50
DURKHEIM. — Division du travail social. 7 fr. 50
— Le suicide, étude sociologique. 7 fr. 50
— L'année sociolog. Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, 1899-1900, 1900-1901, chacune. 10 fr.
Années 1901-2, 1902-3, 1903-4. 12 fr. 50
J. PAYOT. — Educ. de la volonté. 24ᵉ éd. 10 fr.
— La croyance. 2ᵉ éd. 5 fr.

NORDAU (MAX). — Dégénérescence. 2 vol. 17 fr. 50
— Les mensonges conventionnels. 9ᵉ éd. 5 fr.
— Vus du dehors. 5 fr.
LÉVY-BRUHL. — Philosophie de Jacobi. 5 fr.
— Philos. d'Aug. Comte. 2ᵉ édit. 7 fr. 50
— La morale et la science des mœurs. 5 fr.
CRESSON. — La morale de la raison théor. 5 fr.
G. TARDE. — La logique sociale. 3ᵉ éd. 7 fr. 50
— Les lois de l'imitation. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
— L'opposition universelle. 7 fr. 50
— L'opinion et la foule. 2ᵉ édit. 5 fr.
— Psychologie économique. 2 vol. 15 50
FOUCAULT. — La psychophysique. 7 fr. 50
— Le rêve. 5 fr.
G. DE GREEF. — Transform. social. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
— La Sociologie économique. 3 fr. 75
SÉAILLES. — Essai sur le génie dans l'art. 3ᵉ éd. 5 fr.
— La philosophie de Renouvier. 7 fr. 50
V. BROCHARD. — De l'erreur. 2ᵉ éd. 5 fr.
E. BOUTROUX. — Etudes d'histoire de la philosophie. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
H. LICHTENBERGER. — Richard Wagner. 10 fr.
— Henri Heine penseur. 3 fr. 75
THOMAS. — L'éduc. des sentiments. 3ᵉ éd. 5 fr.
— Pierre Leroux. 5 fr.
G. LE BON. — Psychol. du social. 4ᵉ éd. 7 fr. 50
RAUH. — La méthode dans la psych. 5 fr.
— L'expérience morale. 3 fr. 75
LALANDE. — Dissolution et évolution. 7 fr. 50
BOUGLÉ. — Les idées égalitaires. 3 fr. 75
DUMAS. — La tristesse et la joie. 7 fr. 50
— Psychol. de deux Messies positivistes. 5 fr.
G. RENARD. — La méthode scientifique de l'histoire littéraire. 10 fr.
RENOUVIER. — Dilemmes de la métaphys. 5 fr.
— Hist. et solut. des probl. métaphys. 7 fr. 50
— Le personnalisme. 10 fr.
— La doctrine de Kant. 7 fr. 50
SIGHELE. — La foule criminelle. 2ᵉ éd. 5 fr.
SOLLIER. — Le problème de la mémoire. 3 fr. 75
— Psychologie de l'idiot. 2ᵉ éd. 5 fr.
— Le mécanisme des émotions. 5 fr.
HARTENBERG. — Les timides et la timidité. 5 fr.
LE DANTEC. — L'unité dans l'être vivant. 7 fr. 50
— Les limites du connaissable. 2ᵉ éd. 3 fr. 75
OSSIP-LOURIÉ. — Philos. russe cont. 2ᵉ éd. 5 fr.
— Psychol. des romanciers russes. 7 fr. 50
LAPIE. — Logique de la volonté. 7 fr. 50
XAVIER LÉON. — Philosophie de Fichte. 10 fr.
OLDENBERG. — La religion du Véda. 10 fr.
— Le Bouddha. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
WEBER. — Vers le positivisme absolu par l'idéalisme. 7 fr. 50
TARDIEU. — L'ennui. 5 fr.
GLEY. — Psychologie physiol. et pathol. 5 fr.
SABATIER. — Philosophie de l'effort. 7 fr. 50
MAXWELL. — Phénomènes psych. 3ᵉ éd. 5 fr.
SAINT-PAUL. — Le langage intérieur. 5 fr.
LUBAC. — Psychologie rationnelle. 3 fr. 75
HALÉVY. — Radical. philos. 3 vol. 22 fr. 50
V. EGGER. — La parole intérieure. 2ᵉ édit. 5 fr.
PALANTE. — Combat pour l'individu. 3 fr. 75
FOURNIÈRE. — Théories socialistes. 7 fr. 50
DAURIAC. — L'esprit musical. 5 fr.
LAUVRIÈRE. — Edgar Poe. 10 fr.
JACOBY. — La sélection chez l'homme. 10 fr.
RUYSSEN. — Évolution du jugement. 5 fr.
MYERS. — La personnalité humaine. 7 fr. 50
COSENTINI. — La sociologie génétique. 3 fr. 75
BAZAILLAS. — La vie personnelle. 5 fr.
HÉBERT. — L'évolution de la foi catholique. 5 fr.
SULLY PRUDHOMME. — La vraie religion selon Pascal. 7 fr. 50
ISAMBERT. — Idées socialistes. 7 fr. 50
FINOT. — Le préjugé des races. 2ᵉ éd. 7 fr. 50
E. FERRI. — La sociologie criminelle. 10 fr.
E.-BERNARD LEROY. — Le langage. 5 fr.
LANDRY. — Morale rationnelle. 5 fr.
HOFFDING. — Philosophie moderne. T. I. 10 fr.
RAGEOT. — Le succès. 3 fr. 75
LUQUET. — Idées génér. de psychologie. 5 fr.
BARDOUX. — Psych. de l'Angleterre cont. 7 fr. 50
LACOMBE. — Individus et Soc. chez Taine. 7.50
RIEMANN. — L'esthétique musicale. 5 fr.
BINET. — Les révélations de l'écriture. 5 fr.
NAYRAC. — Physiologie et Psychologie de l'Attention. 3 fr. 75.

MERCVRE DE FRANCE

26, rue de Condé, PARIS

DIX-SEPTIÈME ANNÉE *Paraît le 1er et le 15 de chaque mois* DIX-SEPTIÈME ANNÉE

SOMMAIRE DU N° DU 1er MAI 1906

PRIX DU NUMÉRO :

France : 1 fr. 25 *net* | **Étranger : 1 fr. 50**

ABONNEMENTS

Les abonnements partent du 1er des mois de janvier, avril, juillet et octobre

France		Étranger	
Un an..................	25 fr.	Un an..................	30 fr.
Six mois..............	14 »	Six mois..............	17 »
Trois mois............	8 »	Trois mois............	10 »

ABONNEMENT DE TROIS ANS, avec prime équivalant au remboursement de l'abonnement.

France : 65 fr. | **Étranger : 80 fr.**

La prime consiste : 1° en une réduction du prix de l'abonnement; 2° en la faculté d'acheter chaque année 20 volumes des éditions du *Mercure de France* à 3 fr. 50, *parus ou à paraître*, aux prix absolument nets suivants (emballage et port compris) :

France : 2 fr. 25 | **Étranger : 2 fr. 50**

Envoi franco, sur demande, du catalogue complet des Éditions du *Mercure de France.*

LA PÉDAGOGIE DE L'ADOLESCENCE

I

La *Psychologie de l'adolescence*, le beau livre de M. Stanley Hall, n'est pas moins pédagogique que psychologique, nous l'avons dit dans un premier article[1]; et c'est à ce second point de vue que nous voudrions l'étudier aujourd'hui. Ce n'est pas à M. Stanley Hall qu'on pourrait reprocher de faire trop peu de cas des questions d'éducation. L'éducation, à ses yeux, est « l'axe de l'humanité ». « Les familles, dit-il, les Églises, les États n'ont de valeur que dans la mesure où ces diverses institutions servent la cause de l'éducation. » Et il semblerait presque disposé à en dire autant des études philosophiques, des recherches psychologiques, qui, elles aussi, n'auraient de prix qu'à raison des services qu'elles peuvent rendre à la science et à l'art de l'éducation. En tout cas, c'est vers ce but que convergent toutes ses études personnelles; et ce serait lui faire tort que le considérer comme un théoricien de psychologie pure et omettre les visées pratiques de son œuvre.

La psychologie de l'adolescent n'est-elle pas d'ailleurs en partie la psychologie de l'écolier? Et comment pourrait-on traiter du développement de l'âme humaine, à l'âge des études, sans être amené à parler de ces études elles-mêmes?

Ce qui nous frappe tout d'abord dans les vues pédagogiques de notre auteur, c'est l'extrême sévérité des jugements qu'il porte sur les tendances et les méthodes de l'éducation américaine. Depuis le *Kindergarten* jusqu'à l'Université, à tous les degrés de l'instruction telle qu'on la pratique aux États-Unis, partout il trouve matière à critique.

C'est cependant sur le ton de l'admiration qu'on parle généralement en Europe de la pédagogie américaine[2]. Les institutions scolaires des États-Unis jouissent chez nous d'une réputation flat-

1. Voyez la *Revue Philosophique* du 1er avril.
2. Il y a cependant des exceptions. Voyez par exemple, les articles de M. C.-V. Langlois sur l'*Éducation aux États-Unis*, dans la *Revue Bleue* (mars 1905), dans la *Revue pédagogique* (avril 1905).

teuse. Peut-être y avons-nous contribué nous-même, dans des rapports très favorables, par des appréciations trop complaisantes. On se laisse séduire par les apparences brillantes que partout l'Amérique enseignante étale aux yeux de l'étranger qui passe. Des maisons d'école qui sont des palais; des laboratoires de tout ordre auxquels ne manque aucun appareil de recherche; dans les bibliothèques, des livres à profusion; des états-majors de professeurs très nombreux et même surabondants; des Universités dont la construction et l'entretien représentent des sommes énormes; partout enfin le luxe et le confort. Comment supposer que des établissements d'instruction qui ont coûté tant de millions de dollars ne répondent pas dans leurs effets à de si généreux sacrifices, et que leur efficacité n'égale pas leur richesse! Faut-il donc admettre que la réalité serait inférieure aux apparences, les résultats moindres que l'effort? Tel est du moins l'avis de M. Stanley Hall, qui ne ménage les sévérités de sa critique souvent acerbe à aucune des institutions d'éducation de son pays; et comment ne pas tenir compte du jugement qu'un Américain porte lui-même sur l'éducation américaine? Voyez, par exemple, en quels termes il présente le tableau général des défauts dont souffriraient les écoles de tout ordre aux États-Unis. « Partout l'instruction mécanique et de pure forme l'emporte sur le fond et la substance, la lettre sur l'esprit, l'intellectualisme sur la moralité, l'enseignement didactique sur l'enseignement par les choses, le technique sur l'essentiel. Il n'y a pas de pays civilisé où l'enseignement manque à ce point des qualités professionnelles, où les comités scolaires fassent preuve d'une aussi réelle incompétence... Nous jouons, nous coquetons avec les goûts et les aversions de l'enfant, sans savoir lui apprendre l'obéissance.... Nulle part le souci du développement de la race n'est aussi négligé que dans un pays où les *highs schools* oublient à ce point la nature et les besoins de la première période de l'adolescence.... » Des écoles normales, M. Stanley Hall dira, dans son langage pittoresque, qu'il y en a « qui sont de bois, et d'autres qui sont pétrifiées, *not only wooden, but petrified* » : on y abuse de l'esprit d'analyse; on y néglige l'intuition, qui est la vraie source de l'instruction. Des Universités, « dont le nom est le terme le plus beau du vocabulaire de notre temps », il affirmera qu'elles ne correspondent pas aux exigences de la haute science, de la recherche désintéressée; qu'elles ne sont souvent que les annexes des grands collèges d'enseignement secondaire; et que c'est toujours en Allemagne que l'étudiant américain est obligé d'aller chercher le couronnement de ses études. Que ne leur reproche-t-il pas encore, aux

Universités de son pays? Par exemple, — critique inattendue, — d'être trop riches;... parce que l'abondance de leurs ressources appelle à elles une clientèle beaucoup trop nombreuse d'étudiants qui ne sont pas toujours qualifiés pour les hautes études.

Ce n'est pas seulement à tel ou tel détail particulier des méthodes suivies et des pratiques adoptées dans l'éducation américaine que s'attaque M. Stanley Hall. C'est un véritable cri d'alarme que lui arrache le spectacle des conditions sociales de sa patrie, au point de vue de l'éducation. « Jamais la jeunesse, dit-il, n'a été exposée. autant qu'elle l'est de notre temps et dans notre pays, a d'aussi redoutables dangers de déviation, de perversion, dans sa nature et dans son développement. » Parmi ces dangers, il signale l'attrait qu'exercent les grandes villes, avec leurs tentations de toute sorte, avec la précocité funeste et les occupations sédentaires des jeunes gens qui y vivent; la tendance à une émancipation prématurée; l'affaiblissement de la notion du devoir et du sentiment de la discipline; la hâte de faire avant le temps ce que la nature réserve à l'âge viril; la course folle vers la richesse... Et jetant un coup d'œil d'ensemble sur la situation morale des États-Unis, M. Stanley Hall s'abandonne à des considérations qui n'ont rien d'optimiste. L'Amérique, dit-il est une terre sans traditions, sans histoire, *an unhistoric land.* Elle n'a eu, ni enfance, ni jeunesse. Sa croissance a été trop rapide. Sa littérature, ses coutumes, ses modes, ses institutions, ses lois, tout cela a été hérité de l'étranger ou copié sur lui. Elle a reçu ses croyances religieuses toutes faites de la Hollande ou de Rome, de l'Angleterre ou de la Palestine. Enfin, il n'y a pas de nation qui, dans la brièveté de son histoire, ait si vite et si prématurément vieilli.

M. Stanley Hall ne prononce pas le mot de décadence. Mais on ne parlerait pas autrement qu'il le fait, si l'on y croyait. Dans des conditions aussi défavorables, l'œuvre de l'éducation est particulièrement importante et difficile. Combien de vices pédagogiques à corriger? Pour y parvenir, il ne faudrait rien moins qu'une refonte générale du système, un retour vigoureux à la nature, toute une pédagogie nouvelle, qui serait *génétique* elle aussi, comme la psychologie d'où elle émane; et qui, par conséquent, se plierait à l'évolution des forces physiques et morales chez l'enfant et chez l'adolescent. Cette pédagogie recommandera d'ailleurs l'étude des lettres autant que celle des sciences. De même que notre auteur critique l'enseignement des travaux manuels, tel qu'on le donne aujourd'hui, pour cette raison qu'il développe exclusivement certaines parties du corps, les mains, les bras, les épaules, et laisse

inactifs les muscles des jambes, des pieds, des hanches; de même il condamne toute éducation intellectuelle qui sacrifierait les études littéraires aux études scientifiques, ou *vice versa*, et qui par suite n'aboutirait qu'à une culture partielle de l'âme. Mais surtout il réprouve le caractère formaliste, livresque de l'instruction actuelle. Il est déplorable, dit-il, que quand vient l'âge scolaire, on ferme aux yeux de l'enfant le livre de la nature, pour ne lui ouvrir que les livres des hommes. De même que la religion est devenue « anémique, superficielle et formelle », depuis qu'elle s'est enfermée dans les temples, depuis qu'elle s'épuise en litanies, en sermons, en cérémonies; de même l'éducation s'appauvrit et s'abâtardit en isolant l'enfant dans l'école, dans l'école des villes surtout, loin des spectacles de la nature réelle. C'est pitié de voir combien les écoliers de nos jours ignorent la nature, ou ne la connaissent que par les livres et leurs vagues aperçus. Pour renouveler la foi religieuse, M. Stanley Hall, qui mêle volontiers à ses théories un peu de poésie et même d'utopie, voudrait qu'on revînt à la contemplation des œuvres divines; il voudrait qu'on adorât Dieu sur la montagne, au bord de la mer, dans les forêts solennelles ou dans les jardins fleuris.... De même l'idéal de l'éducation humaine serait peut-être la vie à la campagne! Mais, puisque cela est impossible, il est nécessaire en tout cas de rapprocher l'enfant de la nature, de le mettre le plus souvent possible en contact avec les choses, de substituer aux sèches analyses les intuitions vivantes. Nous avons appris à ne pas déformer le corps des nouveaux-nés par des emmaillotements trop serrés : mais nous mutilons encore l'âme de l'adolescent, nous en arrêtons le développement, en la jetant trop tôt et de force dans le moule de l'âme adulte. Revenons donc à la nature. C'était le cri de J.-J. Rousseau : c'est aussi le principe qui guide M. Stanley Hall dans toutes ses tentatives pédagogiques, qui lui inspire ses critiques, qui lui suggère ses projets de réforme.

Il ne saurait être question de recueillir ici toutes les opinions que, sous cette inspiration, il a semées aux quatre coins de son énorme livre. Nous nous bornerons à étudier sa pédagogie sur deux ou trois points : et d'abord dans ses vues sur l'éducation des femmes, en insistant sur la question si intéressante de la coéducation.

II

Si M. Stanley Hall s'est attaché avec une prédilection marquée à la question de l'éducation de la femme, c'est qu'à ses yeux cette

éducation est plus compliquée encore, plus délicate, et en un sens plus importante que celle de l'homme, plus menacée aussi par les tendances du temps présent. Il n'est pas féministe, si, par ce mot mal fait ou mal compris, on entend la prétention de faire de la femme la copie et comme la caricature de l'homme. Il l'est au contraire et au plus haut degré, si le féminisme, rendu à son vrai sens, signifie le respect de la nature propre de la femme. Elle n'est pas seulement à ses yeux l'égale de l'homme : par certains côtés elle lui est supérieure. Elle représente plus exactement la race. S'étant maintenue plus près de la nature, elle est, dit-il, « plus *prophétique* de l'avenir de l'espèce, en même temps que plus *réminiscente*, plus conservatrice du passé ». Son âme entière, consciente ou inconsciente, doit être considérée comme « un puissant organe d'hérédité ». Elle est plus intuitive, plus sentimentale que l'homme. Il s'en faut que M. Stanley Hall songe à déprécier, à humilier le sexe féminin : il serait plutôt porté à le magnifier outre mesure, et à faire de la femme un être divin, un objet d'adoration [1].

Il nous est difficile en France de nous rendre exactement compte de l'état d'âme des philosophes américains. La vie religieuse est toujours intense et profonde au pays des Channing et des Horace Mann, pour ne citer que ceux-là. Les libres penseurs, dégagés de toute croyance au surnaturel, y sont rares. Les philosophes eux-mêmes, s'ils se libèrent des dogmes, restent pénétrés de religiosité. Il suffirait, pour n'en pas douter, de lire l'ouvrage récent où M. William James a étudié *les Variétés de l'expérience religieuse* [2]. L'attitude de respect sympathique que l'éminent psychologue américain y tient vis-à-vis des manifestations du sentiment religieux, sa tendance à prôner tout au moins les effets pratiques de la religion, considérée comme un principe de vie morale, comme une source de force, de joie et de bonheur, sont choses faites pour étonner certains lecteurs français. La lecture de la *Psychologie de*

1. C'est toute une psychologie de la femme que M. Stanley Hall nous expose : citons-en quelques traits. Au physique, la femme est de moindre taille; elle pèse moins, sauf à 13 ans; au dynamomètre, sa force musculaire est inférieure d'un tiers. Elle est plus sujette aux maladies, mais elle y résiste mieux; de sorte qu'en fin de compte, bien qu'il naisse 105 garçons pour 100 filles, la mortalité des mâles étant plus grande dans les premières années de la vie, il y a dans le monde plus de femmes que d'hommes. Les organes sexuels occupent chez elle une beaucoup plus large place : de sorte que leur répercussion, moins localisée, envahit tout, et que son corps exerce une plus grande influence sur son esprit. Au moral, son intelligence plus fine manque d'originalité : elle n'aborde pas volontiers les problèmes ardus, etc.

2. Traduit en français sous ce titre *L'Expérience religieuse*, par M. F. Abauzit, avec une *Préface* de M. Émile Boutroux, Paris, F. Alcan, 1906.

l'adolescence nous réserve la même surprise. Il devient manifeste que notre sec et froid rationalisme européen n'est pas de nature à séduire pour le moment les âmes jeunes et ardentes des penseurs des États-Unis. Le positivisme scientifique, qui a si largement conquis les esprits dans l'Amérique du Sud, ne trouve guère crédit dans l'Amérique du Nord. Le physiologiste, le moniste qu'est M. Stanley Hall n'en reste pas moins profondément religieux : d'une religion vague assurément, mal définie, qui est une aspiration plus qu'une foi précise, mais qui n'en est pas moins une religion. Le ton que M. Stanley Hall donne à ses observations morales est souvent un ton religieux, celui d'une prédication sentimentale, plutôt que d'une rigoureuse discussion philosophique. Le raisonnement, les appels à la raison, dont les philosophes du vieux monde abusent parfois peut-être dans leurs habitudes logiques, il n'en use guère. Il n'hésite pas à proclamer la supériorité, la prépondérance du cœur sur l'intelligence. Et aux affirmations de la raison pure, qui éclaire une conscience réfléchie, il opposerait volontiers les instincts obscurs de la subconscience, qui n'ont rien de commun avec la raison, puisqu'ils ne sont que les survivances dans l'âme d'un passé d'ignorance et d'irréflexion. Ce n'est pas d'ailleurs aux formes présentes de la foi religieuse que se rallie M. Stanley Hall : il souhaite, il salue dans l'avenir l'avènement d'un christianisme plus libre et plus large. Ce qui ne l'empêche pas pourtant d'accorder aux vieilles religions l'hommage d'une vénération émue. Le catholicisme le séduit par certains côtés, et c'est un passage vraiment bien caractéristique que celui où il célèbre en ces termes le culte de la mère du Christ : « J'estime que je ne suis pas le seul qui désire faire la tendre déclaration d'un amour de plus en plus passionné à la femme telle que je la conçois, sortant des mains de Dieu. J'envie sincèrement à mes amis catholiques leur « Mariolatrie ». Et mettant résolument les qualités naturelles de la femme au-dessus des vertus que peut lui faire acquérir l'instruction, sacrifiant allègrement le savoir à l'instinct, il s'écrie dans un accès de ferveur dévote : « Qui donc s'est jamais demandé si Marie, la sainte mère, celle que des hommes sages ont adorée, connaissait l'astronomie chaldéenne, si elle avait étudié l'égyptien ou le babylonien, si elle savait lire ou écrire sa propre langue? Elle n'en a pas moins été un objet d'adoration, pendant cette longue série de siècles, parce qu'elle a été la glorification de la femme : la femme qui est plus près que ne l'est l'homme de la nature et de la race, plus riche que lui en amour, en pitié, en dévouement désintéressé et aussi en intuition. Elle nous apprend combien il est plus essentiel et plus saint d'être « une

femme » que de devenir un artiste, un orateur, un professeur; et elle suggère à notre propre sexe cette idée qu'être « un homme », cela vaut mieux qu'être un gentilhomme, un philosophe, un général, un président, « ou un millionnaire. »

Prise à la lettre, une pareille apothéose de la Vierge Marie ne tendrait à rien moins qu'à discréditer tout effort de la femme vers l'instruction, et semblerait être la glorification de l'ignorance. Et il serait bien inutile alors de tracer pour les femmes des plans d'éducation intellectuelle, et de discuter laborieusement quel est celui qui leur convient le mieux. Mais il est clair que M. Stanley Hall, qui n'est nullement un esprit rétrograde, imbu de préjugés vieillis, et qui ne renonce nullement à « pédagogiser » pour le sexe féminin, cède simplement à un mouvement d'impatience et de mauvaise humeur contre les excès d'une instruction à outrance, qui risquerait d'altérer la nature, le vrai caractère des femmes. Tel un paradoxe de Rousseau, évoquant le paradis de l'état de nature pour protester, pour réagir contre les maux de l'état social. M. Stanley Hall craint que la femme moderne, dans sa fièvre studieuse, ne sorte de son « orbite », qu'elle n'en arrive à se « masculiniser », au point d'oublier les devoirs de la maternité et de compromettre ainsi l'avenir de la race américaine.

C'est qu'en effet la question de la dépopulation, sans être aussi alarmante et aussi aiguë aux États-Unis qu'en France, y présente des aspects graves et inquiétants. « Seul l'afflux des immigrants étrangers, assure M. Stanley Hall, nous préserve d'avoir à envisager pour notre propre compte les présages menaçants que la décadence de la natalité fait peser sur la France[1]. » Le nombre des célibataires augmente. Les mariages se font plus rares et les unions sont moins fécondes. Les familles de deux enfants deviennent de plus en plus nombreuses[2]. Le fils unique n'est plus une rareté. Les hymens stériles sont fréquents. Ce n'est plus aux États-Unis qu'il faut maintenant aller chercher les postérités nombreuses, dont les Canadiens français gardent le privilège, puisque, chez eux, la moyenne pour chaque famille est de 9 à 10 enfants. De 1880 à 1890, la proportion de la natalité, pour 1000 habitants, est descendue de 36 à 30, dans l'ensemble des États-Unis. Et la

1. Dans une intéressante brochure, *Quelques notes d'un voyage aux États-Unis* (1906), M. Gustave d'Eichthal fait les mêmes constatations : « Dans les provinces de l'Est les naissances se font rares, et l'augmentation de la population se produit surtout par l'immigration, etc. »

2. D'après Franklin, la moyenne des enfants américains était de son temps de 8 par famille. Dès le commencement du XIXe siècle, la moyenne n'était déjà plus que de 4 ou 5.

diminution apparaîtrait beaucoup plus sensible encore, si l'on ne faisait entrer en ligne de compte que les familles indigènes : les Américains de naissance ont en effet moins d'enfants que les immigrants étrangers. Il est à remarquer, d'ailleurs, que la mortalité est plus grande chez les nouveaux-nés de race indigène que chez les autres.

C'est la femme surtout qui, d'après M. Stanley Hall, serait responsable de cette décroissance de la natalité. D'abord, c'est d'elle bien plus souvent que de l'homme, à raison de sa constitution organique, que provient la stérilité des unions. Mais de plus, — et bien que la femme qui se dérobe volontairement au mariage puisse se retourner contre l'homme, trop souvent impénitent et obstiné dans son célibat, et lui riposter par un *Tu quoque!* — c'est la jeune fille qui, dans la société américaine, plus encore que le jeune homme, se refuse à la vie conjugale. Elle hésite à affronter les charges et les soucis de la maternité; et si elle finit par les accepter, elle n'y apporte fréquemment qu'insuffisance, impuissance physique. Sans doute, si les jeunes Américaines se marient moins qu'autrefois, si elles se marient plus tard, si elles ont moins d'enfants, tout cela tient à des causes multiples : à des raisons économiques, en premier lieu; au goût de la parure et du luxe, aux conditions générales d'un état social où la femme peut vivre indépendante et libre, sans que l'isolement lui pèse ou la gêne, où elle n'a plus besoin, pour se protéger, de la tutelle d'un mari, étant moins disposée d'ailleurs à la subir dans l'ardeur nouvelle de ses goûts d'affranchissement. Mais la cause principale, — et quelques-unes des causes particulières déjà indiquées en dépendent elles-mêmes, — ce serait, au dire de M. Stanley Hall, — le développement de l'instruction, tout au moins de l'instruction telle qu'on la pratique, avec tous ses excès : l'abus des examens, la recherche passionnée des grades et des diplômes, le surmenage cérébral et la fatigue qui en est la conséquence, les dispositions morales qui en résultent. La jeune fille qui a pris ses grades, la *graduate*, comme on dit en Amérique, la femme-bachelier, qui a goûté aux fruits de l'arbre de la science, est moins tentée par la vie domestique. Et d'un autre côté, les fatigues de sa vie studieuse, en altérant plus ou moins ses forces, peuvent la rendre impropre aux fonctions de la maternité. Il y a longtemps que Herbert Spencer a cru pouvoir l'affirmer : « La stérilité absolue ou relative de la femme est due généralement à l'excès du travail mental ». L'instruction intense accroît la force de la vie individuelle, mais en revanche elle affaiblit le pouvoir de transmission de la vie.

Les opinions de M. Stanley Hall sont toujours appuyées, nous le savons, sur un grand nombre d'observations et de statistiques. Ici, après avoir cité divers auteurs dont les conclusions sont conformes aux siennes, il a soin de nous faire part des renseignements qu'il a recueillis lui-même, en procédant à une enquête attentive sur les élèves de trois des principaux collèges de jeunes filles que possèdent les États-Unis : Vassar, Wellesley et Smith. De 705 élèves sorties avec leurs grades de ces trois établissements, 196 seulement sont mariées; le mariage de 66 d'entre elles est resté stérile; les autres n'ont à elles toutes que 222 enfants vivants, ce qui ne fait pas deux enfants pour chacune. Et M. Stanley Hall constate d'autre part que leurs sœurs « non graduées » ont une progéniture plus nombreuse.

Ce n'est d'ailleurs pas chez les femmes seulement, c'est aussi chez les « gradués » du sexe fort que M. Stanley Hall signale la même inaptitude à contribuer au développement de la population. « Un collège quelconque de garçons ou de filles, dont le recrutement dépendrait uniquement des enfants de ses « gradués » serait promptement condamné à s'éteindre. Ainsi, à Harvard, il n'y a qu'un septième de la population scolaire provenant des familles des anciens élèves qui y ont pris leurs grades. »

Pour corroborer ses affirmations, M. Stanley Hall s'entoure d'une foule de témoignages : quelques-uns sont des plus pessimistes. Du nombre total des femmes élevées dans les collèges, il n'y en a qu'un quart qui se marie, dit un écrivain américain; un tiers d'entre elles n'a pas d'enfants; et encore une moitié de celles qui sont mères se trouvent hors d'état d'allaiter. Les contradicteurs sont rares : M. Stanley Hall n'en cite que deux. C'est d'abord un Américain, M. Engelman, qui reconnaît, il est vrai, qu'un assez grand nombre de femmes mariées américaines, 20 p. 100, sont stériles, mais qui prétend en revanche que les « gradués » mâles des collèges contribuent à la reproduction de la race plus largement que ne le font leurs concitoyens des autres classes; et que par conséquent « ce n'est pas l'instruction qui est la cause du déclin de la natalité[1] ». Mais M. Stanley Hall rétorque ce témoignage, en faisant observer qu'il ne saurait être concluant, parce qu'il repose sur une base trop étroite, ne portant que sur la comparaison de certaines classes sociales, et cela dans deux villes seulement. Il n'accepte pas davantage comme probants les résultats des recherches qu'ont entre-

1. V. l'article de M. Engelman, *The increasing Sterility of American Women*, dans le *Journal de l'Association médicale américaine*, octobre 1901, et dans la *Popular Science*, juin 1903.

prises à Berlin, en 1901, deux personnes distinguées, Adèle Gerhard et Hélène Simon[1] : elles se sont adressés, avec l'aide d'un comité international, aux femmes de lettres ou de sciences de divers pays, aux artistes, aux musiciennes; elles les ont questionnées, à deux points de vue, comme mères et comme nourrices. Les réponses, en apparence, ont été des plus favorables aux préjugés des enquêteuses, dont le désir secret était d'établir que les travaux littéraires, scientifiques ou artistiques, ne tarissent pas les sources de la fécondité. Mais M. Stanley Hall, qui a examiné de près les réponses reçues, estime qu'on peut en déduire tout aussi bien une conclusion contraire à celle que Mmes Gerhard et Simon en ont trop complaisamment tirée. Il fait très justement remarquer que toute enquête de ce genre est sujette à caution. Interrogées sur leur santé, sur les conséquences que peuvent avoir pour elles des efforts intellectuels trop prolongés, des jeunes filles, des jeunes femmes ne répondent pas toujours avec une entière franchise. « L'aveu qu'elle est malade est le dernier que fera une jeune fille. » D'abord, en confessant sa faiblesse physique, elle craindrait de se disqualifier, de compromettre ses rêves d'avenir. Ensuite, éprise du savoir, amoureuse de l'art, elle se reprocherait de discréditer les études qu'elle aime, en reconnaissant que sa santé, son aptitude au mariage et à la maternité, ont pu en recevoir quelque atteinte. Presque toutes les enquêtes de ce genre, aussi bien que les recherches expérimentales, peuvent être faussées par l'intervention de l'amour-propre. M. Binet l'a constaté dans ses études sur la fatigue : « Si le sujet qu'on étudie a de la volonté, de l'amour-propre, il fait effort; de sorte que le travail continue à s'exécuter, en donnant l'illusion qu'il n'y a point de fatigue; et les réponses à l'esthésiomètre sont par conséquent inexactes.

Ne nous y méprenons pas, d'ailleurs. Ce n'est pas à l'instruction en elle-même que M. Stanley Hall fait le procès, c'est à une instruction mal dirigée, à celle qui ne s'inspire pas des besoins et des caractères du sexe féminin. Il est le premier à reconnaître le droit de la femme à une instruction solide et complète.

La cause, dit-il, est maintenant entendue; la bataille est gagnée. Les femmes ont prouvé que leur intelligence n'était pas inférieure à celle des hommes. Il ne saurait plus être question de leur imposer la vie cloîtrée et abaissée d'autrefois. Elles aspirent légitimement à l'égalité de l'éducation. Le temps est passé pour jamais où il était permis de dire qu' « elles étaient belles comme

1. *Mutterschaft und geistige Arbeit*, Berlin, 1901.

des anges et bêtes comme des oies »; où des caricatures représentaient une jeune mariée, quittant la cuisine pour aller dans le bureau de son mari demander combien de fois font 2 fois 2, et à laquelle on répondait que cela faisait 3 pour les femmes et 4 pour les hommes, et qui, satisfaite de cette réponse, se retirait avec un gracieux : « Grand merci, mon cher! »; où les femmes ne réclamaient de leurs époux et de leurs amants qu'une affection quasi-paternelle; où elles vivaient comme des poupées, se contentant d'être les « mignonnes » des hommes; dont l'idéal était « le lierre qui rampe »; et qui enfin, ignorantes et frivoles, ne prenaient aucun intérêt aux affaires des hommes et aux luttes de la vie...

Tout cela n'est plus heureusement qu'un vague et lointain souvenir, et M. Stanley Hall s'en félicite. Mais pour profondément qu'il sympathise avec les efforts qu'on fait de toutes parts pour relever la condition intellectuelle des femmes, il n'en proteste pas moins contre les usages de l'éducation présente qui tend à identifier les études des deux sexes. Il craint que les méthodes et les pratiques en honneur ne dénaturent, ne défigurent le caractère de la femme. Si l'on persévère dans les méthodes d'instruction aujourd'hui à la mode, n'est-il pas à craindre qu'un jour vienne prochainement, « où il y aura encore un sexe féminin, mais où il n'y aura plus un caractère féminin »? Surtout on oublie de préparer les femmes à leurs futurs devoirs de maîtresses de maison et de mères de famille. « Le vice essentiel, le *cardinal defect* de nos collèges féminins, c'est qu'ils reposent sur ce principe, implicitement admis ou explicitement avoué, que le but de l'éducation des jeunes filles doit être de leur assurer l'indépendance personnelle et les moyens de se suffire à elles-mêmes; et que dans le mariage et la maternité, si elles se marient et si elles ont des enfants, elles se tireront d'affaire comme elles pourront. » Les collèges féminins d'Amérique, tels que les dépeint M. Stanley Hall, sembleraient ne travailler qu'à l'éducation des femmes qui ne se marieront pas, et devenir ainsi des officines de femmes-bacheliers, des séminaires de célibataires.

C'est aux collèges exclusivement féminins, comme il en existe encore un certain nombre aux États-Unis, que M. Stanley Hall semble d'abord réserver ses critiques et ses reproches. Mais il est évident qu'ils s'adressent aussi, et à plus forte raison, aux établissements où les deux sexes sont réunis, associés aux mêmes études, aux mêmes exercices, et où le régime de la coéducation et du coenseignement confond sous les mêmes lois les garçons et les filles. Comment, en effet, le mal, dont il se plaint, d'une instruction

identique, ne sévirait-il pas, et avec plus d'intensité, dans les écoles où les deux sexes sont intruits et élevés ensemble?

On sait jusqu'à quel point la coéducation est en honneur aux États-Unis. Elle est partout triomphante : dans les écoles primaires[1], dans les *High Schools*, — ces écoles qui, avec des programmes plus larges, puisque le latin y figure, sont à peu près l'équivalent de nos écoles primaires supérieures, — dans les établissements d'enseignement secondaire, et bien entendu aussi dans les Universités. La chose n'est point nouvelle. Dès 1840, Horace Mann adoptait le régime de la coéducation dans deux des trois écoles normales qu'il créait dans le Massachusetts. Il l'appliquait encore, en 1853, dans son fameux collège d'Antioche, collège d'études secondaires; et il n'eut pas à s'en repentir. « Chaque sexe, disait-il, a exercé sur l'autre une influence salutaire : intellectuellement, ils se sont stimulés; moralement, ils se sont soutenus l'un l'autre ». Mais ce qui n'était, au temps d'Horace Mann, qu'une expérience isolée, est devenu la règle à peu près universelle. On peut dire que la coéducation, à l'heure qu'il est, nous offre le trait caractéristique du système scolaire des États-Unis; sauf bien entendu dans les écoles catholiques, où le vieux préjugé latin subsiste toujours, et où la coéducation est expressément condamnée.

En présence de ce mouvement de faveur croissante dont la coéducation jouit en Amérique et qui, depuis une dizaine d'années se propage jusqu'en Angleterre[2], quelle est l'attitude de M. Stanley Hall? S'il hésite à se prononcer formellement contre elle et à rompre en visière à l'opinion presque unanime de ses compatriotes, on sent pourtant qu'il ne lui est pas favorable, qu'il n'en est pas tout au moins le partisan fanatique et aveugle. Il ne l'accepte que sous certaines conditions, avec d'expresses réserves, après avoir discuté impartialement les raisons pour et les raisons contre. Sans doute, il n'ignore pas quels en peuvent être les avantages : et d'abord les avantages matériels qui en ont favorisé le développement. Ce sont en effet des circonstances, des raisons économiques, plus qu'un parti pris pédagogique, qui ont, à l'origine, déterminé le courant. Pour organiser l'instruction, on avait peu de ressources encore : ni beaucoup d'argent, ni assez de maîtres ou de maîtresses capables. Il y avait donc intérêt à n'ouvrir qu'une école au lieu de

1. « De nos élèves élémentaires, dit M. Harris dans le rapport annuel du *Bureau d'éducation* de Washington (1903), environ 96 p. 100 sont enrôlés dans les écoles coéducationnelles. »

2. V. le livre intéressant qu'a publié Mme Alice Woods, *Coeducation, a series of Essays by various authors*, Londres, 1903.

deux, en y réunissant les enfants des deux sexes. De même que l'enseignement mutuel, qui fit jadis tant de bruit, n'a été à ses débuts qu'un expédient imaginé sur l'heure pour parer à la pénurie des professeurs, bien plus qu'une conception réfléchie adoptée *a priori* comme la plus conforme aux intérêts de l'enseignement; de même la coéducation est née de nécessités d'économie. Et si aujourd'hui c'est aux femmes surtout, aux institutrices, que la coéducation est confiée en Amérique, c'est encore aux circonstances qu'il faut partiellement en faire honneur. Comme, pendant la guerre de Sécession, de 1861 à 1865, les obligations du service militaire, dans les armées du Sud et du Nord, retenaient sous les drapeaux le plus grand nombre des hommes, il fallut, pour tenir les écoles, avoir recours aux femmes : on s'en trouva bien. Et l'habitude une fois prise, on s'y est tenu; on y persévère; et on découvre après coup une foule de raisons pour démontrer qu'on ne pouvait rien faire de meilleur, que l'intérêt de l'instruction commandait une pratique qu'avaient nécessitée les fatalités des événements.

Il n'est donc pas douteux que la question d'économie a été pour quelque chose dans le succès que l'école coéducationnelle obtient en Amérique. En assemblant dans un même local, dans une même salle de classe, sous la direction d'un seul maître, ou plus souvent d'une seule maîtresse, les garçons et les filles, on épargne un peu d'argent : de même que pour n'être pas obligé de supporter la dépense et les frais de deux édifices religieux, on laisse deux cultes différents, — pourvu qu'ils ne le soient pas trop, — célébrer successivement leurs offices et leurs cérémonies dans le même temple, dans la même église.

Hâtons-nous d'ajouter que l'école coéducationnelle ne doit pas uniquement son succès à ce seul mérite qu'elle est moins coûteuse. Ses partisans estiment qu'elle offre aussi des avantages intellectuels et moraux; et que, mis en présence l'un de l'autre dans la communauté de leurs études et de leur vie scolaire, les deux sexes profitent et bénéficient de ce rapprochement, et qu'ils y développent mieux, ou du moins autrement, leurs diverses facultés.

Il sera intéressant d'écrire un jour ou l'autre, après une plus longue expérience, la psychologie de la coéducation; j'entends l'analyse des actions et des réactions que les écoliers des deux sexes exercent les uns sur les autres, lorsque, dans leur enfance et leur adolescence, ils sont appelés à cohabiter sous le même toit, ou tout au moins à s'asseoir sur les mêmes bancs et à y recevoir les mêmes enseignements. *A priori*, il est évident que de ce mélange, de cette fusion scolaire des sexes, les esprits sortiront

autres que s'ils avaient été instruits et élevés séparément. Mais, en fait, quelle sera au juste cette modification, et peut-être cette transformation, qui résultera de l'éducation en commun? Y aura-t-il pénétration réciproque, et communication d'un sexe à l'autre des qualités qui sont plus particulièrement propres à chacun d'eux? Y aura-t-il neutralisation de leurs défauts? Est-ce l'assimilation, l'absorption d'un sexe par l'autre, ou bien, au contraire, à raison du contraste des deux natures, l'opposition et pour ainsi dire la polarisation de deux courants naturels très distincts? L'expérience seule peut nous l'apprendre; mais il y a déjà quelques résultats acquis, que nous allons brièvement exposer.

Au point de vue intellectuel, il paraît établi que les garçons travaillent davantage sous les yeux des jeunes filles, qui leur disputent les premières places; et qu'ils font plus d'efforts pour se distinguer, pour maintenir la primauté de leur sexe; et leur ardeur au travail est d'autant plus vive qu'ils ont quelque peine à avoir le dessus : leurs camarades féminins l'emporteraient généralement sur eux en latin, en algèbre, en littérature [1]. De même l'émulation des jeunes filles est excitée : elles veulent venger les femmes du dédain qu'on a trop longtemps marqué pour leur intelligence; elles veulent prendre d'éclatantes revanches. Une rivalité s'établit, plus vive, plus efficace que quand elle n'exerce son action qu'entre camarades du même sexe. En outre, ayant à étudier ensemble les mêmes questions, littéraires ou scientifiques, chaque sexe apporte dans cette étude son point de vue particulier, et par suite ces questions seront examinées sous tous leurs aspects : l'enseignement en sera plus complet, plus approfondi.

Au point de vue moral, les effets de la coéducation ne seraient pas moins salutaires, et des deux côtés. La douce et purifiante influence de la femme pénètre les caractères des jeunes hommes; elle y infiltre un peu de sa réserve et de sa délicatesse. Leurs manières se polissent; ils deviennent plus courtois; leur turbulence s'apaise; leur langage perd de sa grossièreté; ils s'expriment avec plus de bienséance. Ils apprennent à respecter les femmes en vivant avec les jeunes filles. Et les jeunes filles, à leur tour, dans la société de leurs camarades masculins, se dépouillent d'une timidité outrée : elles se dégourdissent; elles deviennent plus sérieuses, moins frivoles; leur jugement se forme; et plus rapprochées des réalités de la vie, elles sont moins exposées à laisser leur imagination s'égarer

1. Il semble établi qu'au début les jeunes filles, avec leur vivacité d'intelligence, comprennent et apprennent plus vite; mais que peu à peu, avec leur jugement plus solide, les garçons à leur tour devancent les jeunes filles.

dans les folles fantaisies, dans les rêveries dangereuses qu'inspire la solitude. L'homme n'est plus pour elles une nouveauté troublante. Sans devenir effrontées, elles se montrent plus courageuses, plus hardies. Leur caractère se fortifie, avec le sentiment de la responsabilité qui grandit dans leur conscience. Leurs mœurs, d'ailleurs restent pures, et les Américains affirment qu'il y a moins de désordres dans les écoles où la coéducation est pratiquée que dans les collèges où les jeunes filles sont seules admises. En un mot, les faits confirmeraient ce que Jean-Paul Richter a dit il y a longtemps : « Pour garantir les mœurs, je conseillerai la coéducation des sexes. Deux garçons suffisent à préserver douze jeunes filles, deux jeunes filles douze garçons. Mais je ne garantis rien dans les écoles où les jeunes filles sont élevées à part, encore moins dans une école où il n'y a que des garçons... » Enfin, les amis de la coéducation la louent d'être une bonne préparation au mariage. De ce compagnonnage d'études sortent un plus grand nombre d'unions bien assorties. Tandis que la proportion des femmes mariées parmi les anciennes élèves des collèges exclusivement féminins est de 22 pour 100 seulement, elle est un peu supérieure pour les anciennes élèves des écoles mixtes : 28 pour 100. Et ces mariages sont généralement heureux, fondés qu'ils sont sur des amitiés intellectuelles contractées pendant les années d'études, sur la ressemblance des goûts et des sentiments entre fiancés qui ont eu le temps de s'étudier et de se connaître...

Ainsi raisonnent les partisans de la coéducation. Mais la médaille a son revers; et après avoir fait valoir les avantages, il y aurait à noter les inconvénients. Nous n'en dirons qu'un mot. N'est-il pas à craindre que dans ce contact quotidien et incessant des deux sexes, l'un ou l'autre ne soit trop attiré dans la sphère de l'autre, que les jeunes filles, prenant des allures garçonnières, ne se virilisent trop, ou que par contre, les jeunes hommes ne se laissent amollir et efféminer? C'est pour les jeunes filles surtout qu'on peut redouter cet effacement des qualités naturelles de leur sexe. Mais, d'un côté comme de l'autre, le danger est si manifeste que les plus chauds défenseurs du régime de la coéducation demandent instamment que, dans les écoles où il sera adopté, il n'y ait jamais prépondérance dans le nombre, soit des garçons, soit des filles; si les élèves d'un sexe prédominent, l'autre sexe en pâtira; une influence prévaudra au détriment des moins nombreux...

Sans avoir à insister ici sur les autres dangers que présente la coéducation, il est certain, — et c'est la seule critique que nous voulions pour le moment retenir parmi toutes celles qu'on peut lui

adresser, — que même appliquée avec prudence elle tend à effacer la différence des sexes et la distinction naturelle de leurs qualités propres. Elle aboutirait, en matière d'éducation, et en préparant des esprits, des caractères insexués, à une situation qui serait analogue à celle que le collectivisme rêve d'établir dans l'état social. La coéducation nous apparaît comme le dernier mot des théories égalitaires qui se font jour de notre temps, et qui, nivelant tout, supprimerait toute diversité entre les êtres humains. Ni nobles, ni roturiers; ni savants, ni ignorants; ni riches, ni pauvres; et maintenant ni hommes, ni femmes!... Plus de distinctions sociales, et plus de distinction de sexes. Toutes les conditions égalisées, toutes les intelligences courbées sous le même niveau, et tous les caractères jetés dans le même moule.

Pour que, dans ces conditions, M. Stanley Hall se ralliât complètement au principe de la coéducation, il lui faudrait renier l'idée maîtresse qui domine toute sa pédagogie féminine, l'idée de la nécessité d'une éducation spéciale, appropriée aux besoins et aux fonctions du sexe. Aussi, quelques larges concessions qu'il fasse à l'opinion régnante en son pays, n'hésite-t-il pas à condamner la coéducation, quand on prétend l'étendre et l'appliquer à toutes les périodes de l'éducation. Assurément il ne fait pas difficulté de l'admettre dans les écoles primaires élémentaires, celles qui prennent les enfants à quatre ou cinq ans, et les retiennent jusqu'à douze ans. Même en France n'acceptons-nous pas ce régime dans les *écoles mixtes* de la campagne? Il y consent aussi, quoique sans enthousiasme, en ce qui concerne les établissements d'enseignement secondaire, les *collèges*, qui aux États-Unis ne reçoivent guère leurs élèves qu'à l'âge de seize ans. Mais où il n'en veut à aucun prix, c'est pour l'âge intermédiaire qui va de la douzième à la quinzième année, l'âge de la *High School*. « On *est d'accord*, dit-il, pour reconnaître que dans les premières années de l'adolescence, au commencement de la puberté, il convient que garçons et filles soient séparés pour un temps; qu'ils vivent à part, durant cette période critique, jusqu'à ce que la fermentation de corps et d'esprit d'où résulte le développement complet des fonctions nouvelles qui naissent alors et dont la nubilité est le couronnement, ait achevé son œuvre. » Nous n'y contredirons pas : mais où M. Stanley Hall se trompe, c'est lorsqu'il affirme qu'on *est d'accord* sur ce point. Tout au contraire, c'est dans la *High School* que les Américains maintiennent la coéducation, et c'est précisément la *High School* qui, dans ces dernières années, a pris aux États-Unis un essor formidable. Le nombre de ces écoles, qui n'était que de

800 en 1880, s'est élevé, en 1900, à 6 000, avec 500 000 élèves, filles et garçons, plus de filles d'ailleurs que de garçons [1].

M. Stanley Hall aura fort à faire s'il veut convaincre ses compatriotes, et obtenir que, remontant le courant qui les emporte, ils renoncent à la coéducation, surtout dans les *High Schools*. Il n'est pourtant pas le seul en Amérique qui ait des scrupules et des doutes, et qui présente des objections Depuis quelques années, un mouvement d'opinion se dessine, tout au moins contre l'abus de la coéducation. On insiste sur les dangers que nous avons indiqués. Les élèves du sexe fort seraient d'ailleurs, dit-on, les principaux instigateurs de la campagne entreprise. D'abord, quand ils sont paresseux ou peu intelligents, les garçons sont vexés d'être battus dans leurs examens par des jeunes filles, de les avoir pour témoins de leur faiblesse et de leur infériorité. En outre, leur humeur tapageuse, leur besoin d'activité bruyante, leurs goûts batailleurs sont gênés par leurs camarades féminins dont la présence les oblige à se contenir et à se modérer plus qu'il ne voudraient.

D'autres réclamations sont plus sérieuses. S'il est vrai qu'il reste, malgré tout, quelque chose de superficiel dans l'esprit de la femme, si elle apporte dans ses études des goûts d'amateur (*amateurishness*), plus que le besoin d'une recherche approfondie, n'est-il pas évident que la coéducation risque d'abaisser le niveau de l'instruction? Elle énervera l'enseignement, elle portera préjudice aux jeunes hommes, qui ne voient pas seulement dans l'instruction un luxe, une parure de leur intelligence, qui y cherchent, par nécessité de carrière, l'acquisition la plus complète, la plus riche possible d'un fonds solide de connaissances théoriques et pratiques.

Quelle devrait donc être l'éducation de la femme, celle qui la préparerait à son vrai rôle d'épouse et de mère, et qui sera par suite complètement distincte de celle de l'homme? M. Stanley Hall en esquisse le tableau; mais, avec les meilleures intentions du monde, il ne nous propose qu'un plan idéal, qui est en grande partie irréalisable [2]. De douze à vingt ans, la jeune fille serait élevée à la campagne, « le plus près possible de la ferme et de la laiterie », pas trop loin de la ville cependant, pour pouvoir de temps en temps profiter des avantages de la vie urbaine. Les promenades dans les bois, les ascensions sur les collines, contribueraient à la fois à fortifier le corps et à vivifier les sentiments de la jeune étu-

1. Environ 200 000 garçons et 300 000 filles.
2. V. les dernières pages du chapitre XVII : *Adolescent Girls and their Education.*

diante. Et continuant son rêve idyllique d'une éducation à laquelle ne peuvent vraiment prétendre que des filles de millionnaires, M. Stanley Hall souhaite que, dans le séjour charmant où il la place, la jeune fille trouve à sa portée des rivières, pour aller en bateau, pour se baigner l'été, pour patiner l'hiver; des jardins potagers, qui lui fournissent une nourriture végétale et lui permettent aussi de s'exercer à l'horticulture; des forêts à peu de distance, pour qu'elle aille y chercher et y recueillir des impressions religieuses; des chemins bien frayés, pour qu'elle y circule à l'aise, à pied ou à bicyclette; des prairies de jeux, pour le *golf* et le tennis; beaucoup d'espace et une quantité de coins et de recoins, pour qu'elle puisse s'isoler, méditer et rêver; des préaux couverts pour les jours de pluie; et enfin, pour son usage personnel, trois pièces mises à sa disposition, une chambre à coucher, qu'elle ornera elle-même, simplement mais avec élégance, une salle de bain et un cabinet d'études...

N'est-ce pas un phénomène singulier que de voir dans le pays le plus démocratique de la terre un théoricien de la pédagogie rêver d'une éducation aussi dispendieuse, et, pour tout dire, aussi aristocratique? Que nous sommes loin de la réalité, de l'école coéducationnelle, où filles et garçons s'entassent pêle mêle, au milieu des laideurs et des grossièretés de la rue! Les lycées à la campagne, dont M. Stanley Hall caresse amoureusement le plan, rappellent les tentatives qui ont été faites pour les garçons, par exemple à l'*École des Roches*, en France, à Abbotsholme, en Angleterre; ils ne sauraient être en tout pays qu'une exception, à l'usage des seuls enfants de familles très riches.

Dégageons cependant des rêveries de M. Stanley Hall ce qu'elles contiennent de pratique : c'est surtout qu'il faut, dans l'éducation de la jeune fille, avoir pour premier souci son développement physique. La santé de la femme est plus importante que celle de l'homme, pour l'avenir de la race. Aussi rien ne doit être épargné pour favoriser, par les exercices qu'on lui offre, par le milieu dont on l'entoure, la croissance saine et forte de son corps. Un collège de filles doit être un temple consacré « au culte de la déesse Hygie ». Les précautions les plus minutieuses y seront prises pour régler le sommeil; pour surveiller la nourriture, en se conformant aux indications de l'appétit, qui est une sorte de « conscience physique ». « La nutrition est la première loi de la santé et du bonheur ». Les exercices corporels seront des plus variés : les jeux libres remplaceront la gymnastique, trop apprêtée et trop machinale. On ne négligera pas la danse; — « une jeune fille n'est pas

bien élevée, si elle ne l'a pas apprise », — la danse qui harmonise les mouvements du corps, mais qui a aussi pour effet de « cadencer » l'âme.

Il nous reste à dire quelles études M. Stanley Hall propose à la femme, pour la préparer à sa destination dans la famille et dans la vie. Il en écarte rigoureusement tout ce qui serait théorie savante, spéculation pure. « Un homme purement intellectuel, dit-il, est une anomalie, un monstre, une *deformity* : une femme purement intellectuelle le serait encore plus. » La jeune fille n'étudiera donc que les rudiments des mathématiques, qui, dans leurs hautes parties, ne sont pas son affaire. Les sciences de la nature, qui lui conviennent mieux, ne lui seront enseignées pourtant qu'avec discrétion, moins dans les laboratoires techniques qu'en plein champ et par des observations réelles. La chimie, sans être exclue, ne l'intéressera guère que dans ses applications domestiques. On accordera plus d'attention à la météorologie, à la géologie, à l'astronomie, non pas seulement à cause de leur intérêt propre, mais pour cette raison aussi que ces sciences peuvent être enseignées hors des classes, en plein air. Il y aura une botanique pour dames, où seront mis en relief les aspects poétiques de l'étude des plantes et des fleurs. La zoologie, on l'étudiera moins dans les livres, que dans les ménageries, dans les aquariums, devant les fourmilières et les ruches d'abeilles... Partout enfin on simplifiera l'enseignement scientifique; on fera appel à l'intuition; on féminisera la science.

Les études littéraires seront, elles aussi, adaptées aux caractères propres de l'esprit des femmes. Pas de grec, bien entendu, ni d'hébreu, — qui y songe? Pour le latin, M. Stanley Hall hésite, se rappelant sans doute qu'il y a beaucoup de latinistes femmes dans les collèges des États-Unis et jusque dans les *High Schools*. Mais il recommande sans réserves l'étude des langues vivantes, l'allemand, le français, l'italien. De l'histoire, il demande qu'on retienne principalement les biographies des grands hommes, le récit des actes de courage et de vertu. Dans les lectures littéraires, il recommande de préférence la poésie et le drame. Des différentes formes de l'art aucune ne doit être négligée, mais on aura soin de se rendre compte des aptitudes individuelles, et pour être admise à une instruction musicale complète la jeune fille aura à faire preuve de goût et de talent.

Mais voici où se marque plus nettement le caractère spécial de l'éducation féminine telle que la conçoit notre auteur. On insistera sur la psychologie de l'enfant, sur l'histoire de la pédagogie, —

cette histoire qui en nous racontant les efforts des éducateurs de tous les temps est « la véritable histoire de l'humanité ». — On ne laissera pas ignorer à la jeune fille, par sotte pruderie, ce qu'elle doit savoir des organes et des fonctions des sexes; — ceci n'est pas nouveau en Amérique, et nous nous rappelons avec quelle surprise les institutrices des États-Unis aux Congrès de l'Exposition de Chicago en 1893, apprenaient de Mlle Dugard, la déléguée du Ministère de l'Instruction publique, combien était grande sur ce point l'ignorance des jeunes françaises. On enseignera avec soin l'économie domestique, et on l'enseignera par des exemples, dans une maison modèle, dans une *nursery*, — comme on enseigne la physique ou la chimie par des expériences dans les laboratoires — en lui montrant tout ce que comporte l'organisation d'une cuisine, d'une chambre d'enfant, tout ce qu'exigera l'installation des appareils de chauffage, d'éclairage, etc. Enfin les études de la jeune fille trouveront leur couronnement dans un cours de *maternité* [1], qui comprend des détails précis sur l'allaitement, le nourrissage, et qui aura pour but de développer, d'éclairer « le pouvoir de la maternité aussi bien dans l'âme que dans le corps ».

L'éducation de la femme sera, dans son ensemble, pratique avant tout. Ce ne sont pas les théories de la philosophie ou de la science qui importent à la femme, c'est l'action, l'action domestique. « Si jamais doit apparaître un Descartes femme, sa devise sera, non pas *Cogito, ergo sum*, mais *Sum, ergo cogito* » : ce qui revient à dire que la femme doit subordonner la théorie aux devoirs de la vie. Et cette éducation, avant tout pratique, sera profondément religieuse. La femme a été jusqu'ici la gardienne fidèle de la religion du passé : elle doit être l'inspiratrice, l'agent de la religion de l'avenir. La religion est la suprême poésie de la vie. Et, reprenant le mot fameux de Voltaire, M. Stanley Hall déclare que « si le surnaturel n'existait pas, il faudrait l'inventer »....

Nous en avons assez dit pour faire entendre à quels principes obéit la pensée de M. Stanley Hall, en ce qui concerne l'éducation féminine. Il ne veut d'aucun des trois types qu'il voit réalisés autour de lui : ni de la femme frivole, de la femmelette qui grandit en poupée, qui se prête aux caprices de l'homme, mais qui exige en retour le luxe et la parade; ni de la femme savante, pédante,

1. Ce cours de *maternité* serait quelque chose d'analogue à ce que M. le Dr Pinard a inauguré à Paris, dans son cours de *puériculture*, en s'adressant à des jeunes filles de 12 à 20 ans : il leur a appris, au moyen de grandes poupées, comment on lave, on baigne, on habille un bébé. C'est quelque chose d'analogue aussi à ce que Mme Moll-Weiss a institué dans son *École de Mères*.

orgueilleuse et égoïste, qui sacrifie tout à l'indépendance de sa personne et à la culture de son esprit; ni encore de la femme dévote qui se mortifie et s'isole du monde réel. Son idéal est la femme instruite sans excès, active et pratique, qui aspire avant tout « à la gloire de la maternité ». Ce n'est pas une raison parce que la femme *peut* faire beaucoup de choses aussi bien que l'homme, pour qu'elle *doive* les faire. A vouloir en tout singer l'homme, elle n'aboutirait qu'à être une imitation en similor... » Mais M. Stanley Hall sera-t-il écouté de ses compatriotes? Ses objurgations seront-elles entendues, quand il rappelle les femmes à leur devoir de mères, comme jadis Rousseau les rappelait à leur devoir de nourrices [1]. Il est permis d'en douter, quand on apprend de M. Stanley Hall lui-même que, sur cent jeunes Américaines questionnées à ce sujet, quatre-vingts ont répondu que, si elles en avaient le choix, elles préféreraient être hommes que femmes...

III

Si M. Stanley Hall se défie de la coéducation, parce qu'elle risque de trop viriliser la femme, il ne la redoute pas moins dans sa tendance à efféminer l'homme. Et ce n'est pas seulement l'influence de la camaraderie féminine qui l'effraie pour les jeunes gens : c'est aussi l'action trop douce et amollissante des professeurs-femmes. Si l'éducation des garçons au delà d'un certain âge reste aux mains des femmes seules, « c'est un désastre », dit-il; et ici encore, il est en opposition avec le courant des mœurs scolaires de son pays, où les institutrices prennent de plus en plus le pas sur les instituteurs.

« Si un garçon n'est pas absolument viril, a écrit le Président Roosevelt, il ne mérite aucun respect. » Tel est aussi l'avis de M. Stanley Hall, qui met au-dessus de tout les qualités fortes du caractère. Pour faire de l'enfant un homme, gardons-nous de réprimer dans son jeune âge la liberté, même immodérée, de ses allures; livrons-le à ses instincts turbulents et pétulants, au risque de les voir parfois dégénérer en grossièreté [2]. L'essentiel,

1. M. Stanley Hall n'est pas le seul, en son pays, qui préconise le devoir de la maternité. Le Président Roosevelt, après avoir rappelé une phrase d'un roman de Daudet, où il est dit que « la maternité est la terreur qui hante la jeune épousée du temps présent », s'écriait il y a quelques années : « Si de tels mots peuvent être véridiquement écrits sur une nation, cette nation est pourrie jusqu'au cœur du cœur!.. »

2. « Les garçons trouvent dans leur instinct une pente originelle et caractéristique : ils doivent en conséquence contracter des manières et des habitudes absolument opposées à celles des filles. Pleins du sentiment de leur force

c'est que l'enfant, l'adolescent acquière l'énergie physique et l'énergie morale; qu'« il travaille ferme et qu'il joue ferme »; qu'on écarte de lui tout ce qui pourrait contribuer à en faire un être flasque et sans vigueur. Il faut que, de bonne heure, il soit pleinement maître de lui-même et de ses mauvais penchants, qu'il possède le plus tôt possible la maîtrise de soi, le *self-control*. La volonté, les sentiments énergiques sont autrement importants que l'intelligence. L'intelligence est le produit de l'expérience individuelle, une expression plus partielle de l'âme, que la volonté seule traduit tout entière. De là l'importance des sports, des jeux athlétiques qui exigent de l'endurance, de l'adresse et du courage. L'éducation a un autre but à atteindre que le pur développement intellectuel. Il y a quelque chose qui vaut mieux que d'être un savant, c'est d'être un homme.

C'est cependant au développement intellectuel, à la didactique, à l'instruction, que M. Stanley Hall consacre son principal chapitre de pédagogie générale[1]. Sur l'éducation de la volonté, sur la formation des sentiments moraux et sociaux, la *Psychologie de l'adolescence* ne nous offre guère que des vues éparses, que l'auteur n'a pas pris la peine de condenser et de coordonner.

Ce que nous reprocherons particulièrement à la pédagogie de M. Stanley Hall, c'est qu'il y renouvelle l'erreur de J.-J. Rousseau, celle qui consiste à établir entre les différents âges de l'enfance et de l'adolescence une ligne de démarcation tranchée et absolue. Il les sépare radicalement l'un de l'autre, au lieu de les considérer comme les anneaux d'une même chaîne; et il est ainsi amené à présenter le plan erroné, non d'une éducation une et progressive, mais d'une instruction fragmentaire, dont l'élève parcourt successivement les degrés, comme on monte l'un après l'autre les étages d'une maison. Ainsi, d'après lui, de huit à douze ans, il y aurait, dans la vie de l'enfant, une période tout à fait distincte de celle qui la suivra, « un âge unique », où le mouvement de croissance se ralentit, et où l'activité intellectuelle ne se développe que sous des formes spéciales. L'enfant, alors, n'est guère capable que d'exercices de mémoire et d'un apprentissage mécanique. Dans cette

naissante et du besoin de l'exercer, le repos leur est désagréable et pénible : il leur faut des mouvements vifs et ils s'y livrent avec impétuosité. » Ainsi parlait Cabanis dans son cinquième *Mémoire* : *De l'influence des sexes sur le caractère des idées et des affections morales*. M. Stanley Hall ne paraît pas connaître Cabanis, qu'il ne cite nulle part. Il aurait trouvé des vues intéressantes et analogues aux siennes dans les divers mémoires que comprend le livre intitulé les *Rapports du physique et du moral de l'homme*, notamment dans le cinquième, et aussi dans le quatrième : *De l'influence des âges sur les idées et les affections morales*.

1. Voyez le chapitre XVI, *Intellectual Development and Education*.

période crépusculaire qui précède « le lever du soleil de la raison », il ne saurait être question de faire beaucoup appel à son intelligence, c'est-à-dire à sa réflexion et à son jugement. Il ne faut pas non plus compter sur ses sentiments : ils ne sont pas encore éveillés. L'enfant de cet âge est tout égoïsme. Il serait déplacé, dit notre auteur, qu'un gamin de dix ans fût poli, studieux, et même qu'il fût bon. S'il était tout cela, ou paraissait l'être, c'est qu'il serait « un anémique, ou un mannequin artificiel, ou un hypocrite, ou un génie naissant ». Quelles sont donc les études et les occupations qui conviennent à cet âge? La lecture, l'écriture, le dessin, les travaux manuels, les éléments de l'arithmétique, les langues étrangères apprises oralement : en un mot, toutes les habiletés mécaniques, dont l'acquisition peut se passer du concours de l'intelligence proprement dite. Voilà le maigre lot de cette première éducation, toute machinale, dont les méthodes emprunteront tout à l'autorité, et rien à la raison. C'est l'âge aussi où l'éducateur doit avant tout favoriser le développement des perceptions sensibles, et ouvrir toutes larges les portes des sens. N'est-il pas vrai que la conception que nous venons d'esquisser a de singulières ressemblances avec la théorie de Rousseau? Émile, en effet, quand il atteint sa douzième année, n'a encore que des sens : ni son intelligence, ni sa sensibilité morale, n'ont été cultivées; c'est un petit sauvage, dont il semble qu'il sera difficile dans la suite de faire un être pensant, un homme civilisé. L'élève de M. Stanley Hall, sauf qu'il a appris à lire, à écrire, à compter, n'est-il pas la copie peu originale de l'élève de Rousseau? Lui aussi, jusqu'à douze ans, il aura vécu d'une vie presque animale; aucun effort n'aura été tenté pour lui donner l'habitude de penser, de sorte qu'il ne sera nullement préparé à devenir un adolescent studieux, réfléchi, raisonnable. Les objections et les critiques qu'on a justement opposées au système chimérique de l'auteur de l'*Émile*, portent donc en partie contre les vues de son imitateur. On ne saurait trop redire qu'il est psychologiquement faux, et qu'il serait pédagogiquement dangereux, de morceler l'unité de la vie de l'âme, de séparer dans des compartiments distincts, de couper, pour ainsi dire, par tranches, les divers moments de l'évolution progressive des facultés mentales; et par suite de prescrire tour à tour des modes d'éducation absolument dissemblables, conduits par des méthodes opposées. Il n'est jamais trop matin, quelle que soit la lente progression du développement intellectuel, pour exercer l'enfant, qui s'y prête plus tôt qu'on ne croit, à se rendre compte de ce qui lui est enseigné et à raisonner ce qu'il apprend.

Tout n'est pourtant pas à dédaigner, ni à rejeter, dans les observations de M. Stanley Hall sur cet âge de l'enfance. Écartons les exagérations et retenons-en ceci : que, de dix à douze ans, l'enfant n'est pas mûr pour des enseignements didactiques, qui exigent plus de jugement et de raisonnement qu'il n'en a encore, et dont la hâte précoce ne peut avoir aucun effet utile. Or cet âge est précisément celui de la fréquentation de nos écoles primaires, qui ne retiennent leurs élèves que jusqu'à la douzième année. Les avis du pédagogue américain ne sont-ils pas de nature à nous suggérer des réflexions salutaires sur le caractère et les conditions de l'enseignement qui convient à ces écoles élémentaires? Ne devraient-ils pas avoir pour résultat de modérer les ambitions de certains de nos instituteurs, ou de leurs conseillers mal avisés, quand ils s'imaginent que l'on peut élever et instruire l'écolier primaire comme un petit philosophe, dont la raison serait déjà formée, et dont l'intelligence serait capable de comprendre les plus hautes vérités morales ou sociales?

Évolution implique, semble-t-il, continuité, sans arrêt, sans secousse; et pourtant M. Stanley Hall, quelque évolutionniste qu'il soit, constate qu'à l'âge de treize ans, sous l'influence de la puberté commençante, un brusque changement, une véritable transformation s'opère dans la nature de l'enfant. Avec la treizième année, « avec les *teens* »[1], comme disent les américains, le caractère de l'intelligence, des autres facultés mentales et de toute l'âme, se modifierait complètement. D'une part, c'est comme une explosion soudaine de croissance physique, d'accroissement des muscles, de la taille. D'autre part, c'est comme une seconde naissance dans les aptitudes intellectuelles, dans les goûts de l'enfant. Un être nouveau émerge, et voici quels seraient les principaux traits de sa physionomie morale : l'adolescent se sent désormais attiré vers la société des adultes; il est sensible à leurs louanges et à leur blâme; il veut être traité comme un grand garçon; il s'éveille au sentiment de la nature et au sentiment de l'art; la fleur de l'imagination s'épanouit en lui; sa sensibilité s'affine, et on le voit rougir pour un rien; il se préoccupe de l'avenir; mais il s'intéresse aussi au passé, et le sens historique commence à percer; le raisonnement apparaît; enfin c'est l'âge où le pouvoir des acquisitions intellectuelles, de la « réceptivité », est à son maximum, et la faculté d'expression à son minimum; car l'adolescent est souvent presque muet, un demi-

1. *Teens* (de *ten*, dix) est un mot qui manque à notre langue pour dire « l'âge qui va de 13 à 19 ans ».

aphasique, tout au moins l'homme d'une seule phrase, *monophrastic*...

Cette caractérisation de l'adolescence, en ce qu'elle a de confus, d'incomplet, et parfois de contestable dans quelques-uns de ses détails, ne saurait nous satisfaire, pas plus qu'elle ne satisfait notre auteur lui-même. M. Stanley Hall avoue que la psychologie de l'adolescence n'en est encore qu'à ses débuts et aux tâtonnements incertains. Il est le premier à reconnaître qu'il s'en faut de beaucoup que les recherches sur la mentalité des adolescents soient aussi avancées que celles qui ont pour objet l'étude de l'âme des enfants. Et pourtant si les psychologues américains n'ont pas réussi jusqu'à ce jour à faire la lumière en ces questions, ce n'est pas faute d'être convaincus de leur importance pédagogique. M. Stanley Hall résume leur pensée quand il dit : « Notre grande tâche, notre grand devoir, est de déterminer à quel âge, dans quelles conditions se manifeste, pour chaque branche de connaissances, le goût, l'intérêt de l'intelligence adolescente »; et ce serait en effet le moyen d'établir dans la marche des études un plan vraiment scientifique et rationnel, conforme à l'ordre de la nature. Ce n'est pas faute non plus d'avoir eu recours aux procédés ordinaires d'investigation, aux enquêtes par circulaires, par questionnaires, que la *Child Study* a mises à la mode. Pour essayer, par exemple, de savoir comment et dans quelle direction le sens historique se développe chez les jeunes gens des deux sexes, on a imaginé de leur présenter un récit, une histoire en quelque sorte anonyme, où n'étaient indiqués, ni le lieu, ni le temps, ni les noms propres. Pas moins de 1250 enfants, filles ou garçons, d'âge différent, ont été priés de dire dans leurs réponses ce qu'ils désiraient le plus qu'on leur révélât parmi les choses qu'on avait passées sous silence : les noms des personnes, ou l'époque, ou le pays; et l'on voulait déterminer ainsi sur quoi se portaient de préférence les désirs de la curiosité juvénile, à quel âge précisément chaque sexe était le plus impatient de connaître ceci ou cela. Ce sont là assurément des procédés ingénieux, mais il est permis de penser qu'ils ont quelque chose de puéril, que de semblables questions sont oiseuses, plus curieuses qu'utiles; et l'on ne voit pas bien de quel profit peuvent être pour établir les lois et les règles de l'enseignement ces amusettes de la psychologie. Parce qu'il serait établi que les circonstances de temps ou de lieu intéressent moins les enfants, faudrait-il leur enseigner l'histoire en supprimant, soit l'ordre chronologique, soit les relations géographiques?

D'autres enquêtes ont été faites sur divers points, notamment

sur la force de la mémoire, sur l'aptitude à raisonner, sur la faculté de définir un objet, sur les tendances à la superstition, sur la passion de la lecture, et encore sur des sujets de moindre importance; la manie des collections, le goût pour les jeux de patience, etc. Quelques-unes des constatations obtenues dans ces recherches, qui ont porté sur une multitude d'enfants, ne sont pas sans intérêt. Voici, par exemple, ce qu'elles nous apprennent : — sur le goût de la lecture, que c'est vers douze ans que se développe l'amour des livres; qu'à cet âge on abandonne les jeux, les promenades pour se plonger avec passion dans la lecture; que les garçons préfèrent les romans d'aventure, qu'ils dédaignent les ouvrages écrits uniquement pour les femmes, tandis que les jeunes filles aiment mieux les romans d'amour et s'intéressent aux livres composés pour les garçons; — sur les variations de l'attention, selon les saisons de l'année, qu'au dynamomètre, et en n'observant pas moins de 54 200 enfants, on a constaté une courbe d'ascension d'octobre à janvier, un accroissement plus rapide en février, et une dépression en mars; que la force de l'attention baisse durant la saison d'été, en même temps que la force musculaire augmente; — sur la définition d'un objet quelconque, que les plus jeunes enfants ne le déterminent guère que par l'usage qu'on en fait, par la substance qui le compose, avant de le définir plus logiquement par des termes généraux; — sur les superstitions, qu'à partir de onze ans elles augmentent sensiblement, mais surtout chez les filles, etc.

Assurément, poursuivi et répété, l'emploi de ces méthodes d'observation portera à la longue ses fruits, mais nous avouons qu'à ces vastes enquêtes, exposées à bien des erreurs, nous préférons de beaucoup l'observation prolongée, patiente d'un seul enfant : telle par exemple, l'étude personnelle que M. Alfred Binet a faite chez nous il y a quelques années[1], et où il a noté jour par jour le développement de l'intelligence chez deux jeunes filles de douze à treize ans.

Quoi qu'il en soit, et en attendant qu'une psychologie de l'adolescence plus complète et plus exacte permette à la science de l'éducation de se constituer sur des bases plus solides, comment M. Stanley Hall entend-il qu'on doive choisir, combiner, coordonner les études, organiser les méthodes qui assureront le mieux le développement intellectuel de l'adolescence, dont il fait, comme Rousseau, l'âge propre de l'intelligence? Ici encore, avouons-le, notre auteur ne nous fournit que des indications un peu vagues; il

1. *Étude expérimentale de l'intelligence*, par M. Alfred Binet, Paris, 1903. M. Stanley Hall rend lui même hommage à ce travail qu'il cite en bonne place.

critique ce qui se fait, il condamne les pratiques courantes, plus qu'il ne définit ce qu'il faut faire. Il ne suffit pas de dire que l'éducation de l'adolescence doit former contraste avec celle de l'enfance; qu'après la douzième année, l'âge d'entrée dans les *High Schools*, il faut abandonner ou tout au moins restreindre l'emploi des méthodes dogmatiques, autoritaires, mécaniques, qui ont prévalu jusque-là, et qu'il faut maintenant « lâcher la bride à l'individualisme », c'est-à-dire à la liberté de l'esprit, à l'initiative personnelle. Tout cela ne nous apprend pas quel prix il faut attacher, quelle valeur et quelle importance, aux diverses formes des connaissances humaines, et dans quel ordre un enseignement idéal devrait les aligner et les agencer.

Il y a un point pourtant sur lequel M. Stanley Hall s'explique longuement et dont la discussion laisse voir ses préférences pédagogiques : c'est la question de l'enseignement de la langue maternelle et de la littérature nationale. Il veut qu'elle soit le centre et comme le cœur de l'éducation intellectuelle. La langue, en effet, n'est-elle pas l'expression de la race? Et l'on sait combien est prédominant dans l'esprit de M. Stanley Hall le souci de conserver, de perpétuer la race, tout en l'améliorant. Dans les mots du langage nos ancêtres nous ont transmis leurs sentiments et leurs idées. Par la communication de la vie, c'est une transmission intérieure qu'ils nous ont faite de leurs instincts et de leurs tendances. Mais le langage aussi, où s'est matérialisé leur âme, est comme un héritage extérieur qu'ils nous ont légué et que nous devons pieusement recueillir.

De là l'intérêt primordial de l'étude et de la connaissance de la langue et de la littérature nationale. Or M. Stanley Hall se plaint qu'on la néglige trop, ou bien qu'on l'entend mal; et il analyse complaisamment les causes qui affaiblissent la portée ou dénaturent le caractère de cet enseignement essentiel. D'abord, il estime qu'on accorde trop de temps à l'étude des langues étrangères, et particulièrement au latin. « Comment ne pas se moquer, dit-il, des gens qui se font un devoir d'apprendre à réciter le *Pater Noster* en plusieurs langues, comme si Dieu n'en comprenait qu'une! » Déjà, en 1893, lors du Congrès de l'Exposition universelle de Chicago, nous avions pu constater sur place que nombre de pédagogues américains, notamment M. N. Murray Butler, aujourd'hui président de *Columbia University*, se plaignaient de la prépondérance des vieilles études classiques, grecques ou latines. « Nous commençons seulement, disait-il, à secouer ce joug, et nos meilleurs professeurs de collège ont toujours pour tâche principale de s'employer à faire

la guerre au mauvais anglais, *in flagellation of bad english*[1]. » Le mauvais anglais est encore aujourd'hui un ennemi à combattre dans les collèges d'Amérique; et ce n'est pas seulement pour cette raison qu'on y ferait trop de latin et pas assez d'anglais : c'est aussi parce que la langue américaine tend à se corrompre sous l'influence d'un milieu cosmopolite. Dans une de ces digressions qui lui sont familières, M. Stanley Hall nous apprend, après Max Muller, combien de mots environ comprend le vocabulaire d'un homme : celui d'un paysan, quelques centaines à peine; celui d'un Milton, 15 000; d'un Shakespeare, 20 000; d'un Huxley, 30 000; et aussi à quel chiffre s'élève la totalité des mots employés par un peuple. Or, tandis que le dictionnaire de l'Académie française ne comprendrait que 33 000 mots, le dictionnaire allemand de Van Dale 80 000, le *Century*, le plus complet des dictionnaires anglais, en recense jusqu'à 250 000. C'est que l'anglais, tel qu'on le parle aux États-Unis, prend des mots aux Indiens, aux Chinois, aux étrangers de toutes nations, qui composent la population bigarrée de l'Amérique du Nord. Ajoutons que les savants américains sont aussi pour quelque chose dans cette extraordinaire extension de la langue; et certainement, après avoir lu *la Psychologie de l'adolescence*, s'ils en tiennent compte, les auteurs des futurs dictionnaires anglais auront bien quelques centaines de mots nouveaux à ajouter aux 250 000 du *Century*.

Un autre défaut de l'instruction américaine, ce serait qu'on y subordonne trop l'étude de la littérature à celle de la langue. On fait trop de grammaire, trop de morphologie. On n'étudie pas assez les auteurs eux-mêmes; on ne les lit pas assez pour les admirer : et l'ignorance est extrême en ce qui concerne les classiques de l'antiquité, aussi bien que les écrivains modernes. M. Stanley Hall nous cite un canditat docteur, qui, au jour de sa soutenance, répondait à merveille sur les formes du langage du *de Natura rerum*, mais qui ne savait pas au juste si Lucrèce était un poète, un auteur dramatique, ou un historien.

Ce qui nuit encore au succès des études, et ce que M. Stanley Hall voudrait réformer dans l'instruction américaine, c'est l'abus des devoirs écrits. D'après lui, les écoliers doivent apprendre leur langue nationale moins en écrivant qu'en lisant, en écoutant parler. Les plus beaux jours de la littérature française, dit-il, ne datent-ils pas de l'époque où était toute puissante l'influence des salons, du monde où l'on causait?

1. Voyez notre rapport sur *l'Enseignement secondaire aux États-Unis*, Paris, 1896, p. 100.

Enfin, et cette quatrième critique est particulièrement intéressante, quelque nécessaire qu'il soit de montrer aux élèves les choses elles-mêmes, les réalités matérielles, on se laisse aller à en abuser; on laisse s'établir « la tyrannie croissante des choses » : de sorte que l'adolescent ne connaît guère que les mots concrets; il ignore le sens exact de la plupart des mots abstraits; et cependant donner des noms aux idées est une opération autrement importante, plus haute et plus utile pour la formation de l'esprit, que donner des noms aux choses.

M. Stanley Hall nous montre par cette analyse d'un point spécial qu'il s'entendrait parfaitement à tracer les règles d'une pédagogie pratique, à déterminer les méthodes à suivre dans les diverses parties de l'enseignement. Mais un travail de ce genre l'eût entraîné à élargir encore le cadre déjà démesuré de son livre. La pédagogie, d'ailleurs, n'était pas le but essentiel qu'il poursuivait en écrivant *l'Adolescence*; et l'ouvrage aurait même gagné à restreindre la part qui y est faite aux questions d'éducation, à se maintenir sur le terrain des observations de psycho-physique. M. Stanley Hall aura cependant rendu un service considérable aux éducateurs, en appelant leur attention sur un certain nombre de faits psychiques qui peuvent déjà être interprétés pédagogiquement, et en les engageant par son exemple à chercher dans la même voie des informations plus complètes, qui leur permettront de modeler de plus en plus l'éducation sur la nature. Mais que d'indécision et d'incertitude encore! A vrai dire, la seule conclusion nette et solide qui se dégage des investigations de M. Stanley Hall, c'est qu'il doit y avoir deux éducations distinctes, une pour les filles, une autre pour les garçons. Ce n'est pas lui qui dira que les âmes n'ont point de sexe. Cette assertion n'est acceptable que pour ceux qui croient au dualisme de l'âme et du corps, et il n'est pas de ceux-là. Et encore doit-on dire que même dans l'hypothèse des deux substances on doit admettre que le sexe agit sur l'âme et la modifie, qu'un organisme physique différent influence les facultés intellectuelles et morales. Mais, pour tout le reste, il faut bien avouer que nous en sommes encore aux tâtonnements, et qu'il y a un grand effort à faire pour que la psychologie et la pédagogie de l'adolescence se rejoignent et se raccordent entre elles. Le jour n'est pas encore venu où les psychologues s'entendront entre eux sur la nature de l'âme humaine; et la preuve, par exemple, c'est l'abîme qui sépare les conceptions de M. Stanley Hall de celles de Herbart, le philosophe pédagogue, qui exerce précisément aux États-Unis une si profonde influence. Comment se mettre d'accord en matière

d'éducation, si, comme Herbart, on affirme que l'âme entre dans le monde toute nue, pour ainsi dire, sans aucune disposition innée, sans patrimoine intellectuel, sans capital moral, et qu'elle a tout à acquérir par l'expérience; et si au contraire, avec M. Stanley Hall, on la considère comme le produit de la race, comme un être en quelque sorte préformé, tout plein de réminiscences ancestrales, enrichi des acquisitions successives des générations passées, et constitué enfin par le travail des siècles!

Un Américain à qui l'on demandait, au retour d'un voyage en France, ce qui l'avait le plus frappé dans notre pays, répondait : « C'est que tout y est *finished* » : c'est-à-dire défini, ordonné, achevé. Dans nos campagnes pas un pouce de terrain qui ne soit cultivé; dans nos villes, pas une de ces longues rues projetées de 20 ou 30 kilomètres, comme on en voit à Chicago, dont un tiers à peine est construit. Nous dirions volontiers de l'œuvre de M. Stanley Hall, que c'est précisément cette qualité qui lui manque, que le défaut capital en est une certaine confusion, un manque d'ordre et de logique, comme il est naturel dans une science naissante, et dans un travail plus collectif encore que personnel. Entassant documents sur documents, enquêtes sur enquêtes, l'auteur n'a pas d'une main assez vigoureuse ramassé les conclusions que les faits observés peuvent déjà suggérer. Ses deux gros volumes donnent l'impression d'un chaos, ou tout au moins — comme Horace Mann le disait de l'une de ses œuvres scolaires — d'une création arrêtée au deuxième ou au troisième jour. Il a amassé des matériaux, plus que construit un édifice. Mais nous ne devons pas moins le louer d'avoir, par un admirable labeur, jeté les fondements de la construction future; pour l'achèvement, il faut, selon le proverbe espagnol, « laisser le temps au temps ».

Gabriel Compayré.

LES
PREMIERS MOTS DE LA THÈSE IDÉALISTE

Ceux qui lisent avec attention les ouvrages récents de métaphysique doivent s'apercevoir que les théories métaphysiques les plus en vogue, aujourd'hui comme toujours, planent au-dessus des faits; les faits ne les confirment pas et ne les contredisent pas davantage : ils se passent dans un autre niveau, comme dans un autre monde, de sorte que les faits et les théories ne se rencontrent pas.

Prenons comme exemple la question si débattue des relations de l'âme et du corps. Le mécanisme de cette relation est un problème de métaphysique; or, quelle que soit la manière dont on conçoive ce mécanisme, on peut mettre en harmonie avec la conception choisie les nombreuses observations qui ont été faites relativement à l'action de l'esprit sur le corps et du corps sur l'esprit; les observations demeurent vraies dans tous les systèmes, c'est seulement leur interprétation qui varie, et elle varie assez pour qu'on puisse l'accommoder à la sauce des théories contradictoires. Voilà où nous en sommes. Le matérialiste, le spiritualiste, le paralléliste, l'idéaliste, pour ne citer qu'eux, sont comme des ennemis qui se feraient la petite guerre, en se renvoyant avec des raquettes d'inoffensifs petits ballons.

Quand ils s'opposent des faits, ils tirent à blanc.

Je me demande si cette indépendance des faits et des théories, qui est désespérante pour un métaphysicien avide de vérité, ne tient pas à quelque circonstance fortuite, plutôt qu'à la nature des choses. Je suppose même volontiers que l'impuissance des théories rivales à lutter les unes contre les autres sur le terrain des faits provient de ce qu'elles ont commencé par admettre certains postulats, qui me semblent suspects. La discussion n'aboutit pas, parce qu'elle a été orienté dès le début dans un mauvais sens. Les questions ne reçoivent pas de solutions parce que, par inadvertance, on les a mal posées. Il faudrait, pour bien faire, ne pas accepter les débats tels qu'on nous les présente, puisque, au point où ils en sont, ils ne peuvent aboutir à rien. Il ne faut pas imiter le joueur

négligent qui prend la suite d'une partie d'échecs, sans se rendre compte que c'est une partie perdue d'avance. Il faut au contraire secouer l'échiquier, remettre les pièces en place, et recommencer le jeu, depuis le commencement.

Le commencement, c'est une définition. Avant d'étudier comment peut se concevoir le contact de l'âme avec le corps, il faut définir ce qu'on entend par âme et ce qu'on entend par corps. Naturellement, nous ne demandons pas qu'on nous explique la nature fondamentale des deux, ni qu'on pénètre dans leur essence. Ce serait bien des affaires! Mais nous avons le droit de savoir quel est le sens précis qui doit être attaché à ces termes, et de quoi on parle quand on parle de l'âme et du corps. Et, d'une façon plus particulière, puisque la plupart des discussions portent sur la différence et le contraste des deux, nous demandons qu'on nous explique en quoi cette différence consiste, en quoi ce contraste se résume.

Je crois donc qu'il y aurait un intérêt vital à étudier de très près le point de départ des grandes théories métaphysiques. On ne les prendrait pas dans leur plein épanouissement, mais dans l'exposé de leur premier principe : on n'inspecterait pas l'édifice entier quand il est debout, mais la pose de la première pierre. C'est souvent dans les premiers mots d'une thèse que gît le principal postulat dont elle dérive, ou la véritable erreur dont elle se nourrit. A peine le philosophe a-t-il ouvert la bouche pour exposer son système, à peine a-t-il dit une phrase qui commence par les mots : *Il est évident que...* que déjà il a fait passer la supposition nullement évidente à laquelle il va accrocher tout le reste.

C'est ce travail de critique *in limine* que j'ai essayé de faire subir à la thèse idéaliste.

Les opinions que nous défendons avec conviction sont souvent entrées en nous pour des raisons que nous ne disons pas, ou sous l'influence de causes qui n'ont rien à faire avec la logique. C'est ainsi que le député qui vote pour le scrutin de liste, ou contre le privilège des bouilleurs de cru, le fait pour des motifs qui ne sont pas nécessairement ceux qu'il expose à la tribune. Et de même les philosophes arrivent souvent à se rallier à certains systèmes, moins parce que des arguments en règle les ont convaincus de la vérité de ces systèmes, que parce qu'ils y trouvent une harmonie avec les goûts et tendances de leur nature intime. M. Flournoy a souvent insisté là-dessus, et il a pleinement raison. « Dis-moi ce que tu cherches, pourrait-on déclarer à tout métaphysicien, et je te dirai ce que tu trouveras. Dis-moi les besoins de ton cœur, et je te dirai les solutions de ta raison. »

Il est bien téméraire, sans doute, de chercher à connaître ces raisons intimes cachées derrière les convictions de chacun. Cependant il nous a semblé utile de suggérer qu'à notre sens l'idéaliste paraît avoir, consciemment ou non, l'idée que lorsqu'il s'agit d'étudier les relations de l'esprit et de la matière, un des deux termes du problème lui est déjà beaucoup mieux connu que l'autre. Il semble admettre que c'est la conscience, l'esprit, l'âme, qui lui est déjà connu, et que c'est seulement la nature de la matière qu'il s'agit de débrouiller.

Pourquoi cela? pour plusieurs raisons, dont la principale est qu'on identifie volontiers le psychique avec le moi. Or, si le psychique, c'est moi, si je suis dès l'origine campé dans le psychique comme dans une forteresse d'où je suis obligé de sortir pour connaître la matière, il paraît logique de supposer que le psychique ne renferme point de mystère, et que c'est du côté de la matière que nous avons des découvertes à faire. Le langage de la psychologie vient renforcer cette illusion. Toutes nos connaissances, sur nous-mêmes et sur le monde extérieur, s'expriment dans le langage de la psychologie; elles sont nommées par la psychologie, elles font partie du domaine de cette science. Le monde extérieur, ce sont nos sensations; le monde intérieur, ce sont nos idées, nos émotions: sensations, idées émotions, ne sont-ce pas là des phénomènes essentiellement psychologiques? Aussi, la psychologie trace autour de nous un cercle enchanté dont nous ne pouvons pas sortir; nous sommes comme entourés de toute part par les manifestations de notre âme. Cette illusion, quand même elle n'aurait d'autre support que des usages verbaux, n'en est pas moins tenace, et elle explique en partie cette attitude que prend si naturellement l'idéaliste.

Donc, l'idéaliste se tourne d'abord vers la matière, et se pose cette question : « Quelle est cette matière que je vois? Quels sont ces objets que je perçois? De quelle nature sont ces corps que je touche? » Notre philosophe, sans se préoccuper de ce qu'est l'esprit et la conscience, se demande seulement ce qu'est la matière. Et comme il essaye de ramener l'inconnu au plus connu, qui, pour lui, est l'esprit, il essaye de démontrer que cette matière que nous percevons est une manifestation de l'esprit.

Nous allons suivre son raisonnement avec le plus grand soin, et indiquer les moments où, selon nous, il se trompe.

C'est Berkeley, le prince des idéalistes, qui le premier a trouvé l'orientation d'esprit que nous critiquons; mais ce n'est pas contre lui que nous discuterons, c'est contre ses représentants les plus

modernes; et en particulier, nous prendrons à parti le livre récent, si clair, si logique, de Strong : *Why the Mind has a Body.* Il est de toute loyauté, lorsqu'on veut combattre un système, de s'en prendre au livre qui en représente l'expression la plus achevée. Ce n'est pas pour un autre motif que M. Strong éprouvera le petit désagrément de servir constamment et seul de cible à nos critiques.

I

La thèse idéaliste, on le sait, consiste à ne pas considérer la matière comme existant en elle-même, se suffisant à elle-même, mais bien dans ses rapports avec l'esprit qui la perçoit. Pour être certain qu'un corps existe, il faut le percevoir.

L'existence d'un corps n'est donc attestée que par l'existence de l'esprit qui le regarde; l'esprit est le témoin nécessaire de la matière. Il y a là une corrélation intéressante, qui s'exprime le plus souvent par cette proposition latine : *Esse est percipi.*

Mais cette proposition est un peu vague, et on peut lui donner plusieurs sens assez différents les uns des autres. Si elle signifiait simplement que pour être sûr et certain de l'existence d'un objet particulier, il faut l'avoir perçu, ce serait une vérité assez banale, et qui ne mériterait pas d'être dite. L'idéaliste dédaigne ce truisme. Il va au delà de la preuve de l'existence de tels et tels objets. Il conçoit que la dépendance, la subordination de la matière par rapport à l'esprit est de deux sortes : elle se manifeste au moment même de la perception, et elle se manifeste dans les intervalles de la perception.

Dans les intervalles de la perception, disons-nous; commençons par ce cas qui est le plus simple. L'idéaliste suppose que lorsqu'une perception cesse, l'existence de l'objet perçu cesse aussi. Je regarde mon chapeau, il existe; je cesse de le regarder, il n'existe plus. Pourquoi n'existe-t-il plus? Parce qu'il n'existe qu'à la condition d'être perçu. Cesser de le percevoir, c'est le détruire. — Ce n'est pas le lieu de discuter cette théorie singulière, qui choque de la manière la plus violente les idées reçues, quoique les idéalistes anglais, et surtout Bain et Mill, se soient efforcés de montrer qu'elle peut s'ajuster à toutes les affirmations du sens commun touchant l'existence du monde extérieur. Si nous avons rappelé cette théorie, c'est parce qu'elle est généralement présentée comme une conséquence nécessaire, elle est là comme une preuve du lien très serré qu'on cherche à établir entre la matière et l'esprit. En effet, voici

comment raisonne l'idéaliste; si on admettait la thèse contraire, et généralement acceptée, d'après laquelle les objets que nous percevons continuent leur existence dans les intervalles où nous cessons de les percevoir, il en résulterait que, même au moment où nous les percevons, ces objets sont distincts en existence de la perception qu'on en a.

Je crois bien que cette conclusion n'est pas absolument imposée par la thèse idéaliste. Ces termes d'existence, d'existence séparée et distincte, ou au contraire d'existence dépendante, sont en somme très vagues, très élastiques, très équivoques; on peut les prendre dans beaucoup de sens très différents, et il n'est pas impossible d'imaginer des sens spéciaux où ces données se trouvent moins bien liées les unes aux autres qu'il ne le paraissait nécessaire tout d'abord. Admettons un moment, rien qu'un moment, et pour les besoins de notre démonstration, que la thèse idéaliste soit juste dans ce qu'elle a de plus substantiellement important; admettons, veux-je dire par là, qu'il soit exact que l'esprit, quand il croit percevoir un objet extérieur, ne perçoit que ses propres états. S'ensuivrait-il avec la force de la fatalité que si notre perception est suspendue, cet objet doit être détruit? Pourquoi cette conclusion? Elle ne s'imposerait que si, par hypothèse, la perception de nos états de conscience était un acte d'une unité parfaite et indivisible; mais si on admet, ce qui paraît tout aussi raisonnable, que cet acte de perception est divisible, qu'il comprend deux choses : un certain état mental, et la conscience de cet état, on peut imaginer sans tomber dans l'absurde que l'état peut subsister alors que la conscience en a cessé; l'état dure, se prolonge dans ce cas sans être illuminé par la conscience, qui est un élément surajouté; il devient proprement un état psychologique inconscient. Je suis loin de présenter cette opinion comme la mienne, ne comprenant pas (je l'ai dit ailleurs) en quoi pourrait consister un *état* qui ne serait pas physique, matériel. Mais enfin, c'est une opinion intelligible; c'est une conception qui a un sens[1]. Et par conséquent,

1. Cette conception, que j'ai déjà exposée dans *Ame et Corps* a été critiquée par M. Malapert (voir son article de *L'Année psychologique*, 1906) « La formule, dit-il, serait celle-ci : un état de conscience continue d'être, sans changement, alors qu'il n'y a pas conscience de cet état. Cette distinction, purement idéologique, entre ce qui est senti et le fait d'être senti, est purement verbale; je ne comprends pas qu'elle puisse être réalisée. » Voilà un point délicat. Je ferai seulement remarquer à M. Malapert que ce qui l'empêche de réaliser la distinction susdite, c'est peut-être aussi une raison verbale. On dit d'abord : état de conscience. On dit ensuite : supprimons la conscience; et par cela seul qu'on a employé les mots état de conscience, il semble que supprimer la conscience c'est tout supprimer. C'est pour la même raison verbale, nous le verrons plus

cela suffit déjà à montrer que l'existence continuée des corps, dans les intervalles de la perception, peut être acceptée par un idéaliste, alors même que cet idéaliste soutiendrait d'autre part que les corps ne sont pas autre chose que des modifications de son esprit. Ces deux affirmations ne sont pas rivées l'une à l'autre par un écrou d'acier.

Arrivons donc à la discussion de cette dernière thèse, puisque c'est la seule essentielle à la théorie idéaliste. Pour cela, envisageons le moment même de la perception. Cantonnons-nous dans ce moment, sans nous préoccuper de ce qui se passe avant ou après. L'idéaliste admet que l'objet que je vois, que je touche, est une modification de mon esprit, que par conséquent cet objet est mental. Ce n'est plus seulement une dépendance entre matière et esprit, qu'on suppose, ou un conditionnement de la matière par l'esprit; on va jusqu'à l'identification. Pour l'idéaliste, cette matière que je crois extérieure à mes sens, et que j'étreins dans mes bras comme un corps étranger, c'est réellement, non pas au figuré, mais au propre, c'est absolument mon âme. Cette mouche qui vole, ce train qui passe, cette montagne qui s'élève au fond de mon horizon, sont formés de la substance de mon esprit.

Pourquoi?

Tout idéaliste conviendra que cette affirmation, autant que la précédente, soulève le scepticisme de l'ignorant. Elle blesse le sentiment naturel des esprits naïfs. Lorsque nous percevons un objet matériel, nous avons la croyance que cet objet et nous, cela fait deux. Si je regarde ma montre, que je tiens dans ma main, il me semble bien que ma montre est une chose autre que moi, une chose étrangère à moi, et il me semble en outre que malgré la distinction entre cette montre et moi, je l'appréhende, je la connais, je la saisis par un acte direct d'intuition qui nous met l'un devant l'autre, face à face, dans une véritable intimité. Voilà l'opinion courante que l'idéaliste rencontre devant lui. Ce n'est sans doute pas une barrière devant laquelle il doit s'arrêter. Les opinions vulgaires et naïves ont besoin d'être analysées; si naturelles, si irrésistibles qu'elles paraissent, il se peut bien qu'elles résultent d'un mélange d'observations exactes et d'interprétations fausses, et que ce qui en impose au vulgaire, c'est qu'il confond l'observation et l'interprétation, donne à celle-ci la créance qu'on ne doit accorder qu'à celle-là. Mais tout de même, ces opinions vulgaires existent, elles existent partout, elles ont dans nos esprits

loin, que l'idéaliste se refuse à laisser l'esprit prendre conscience de ce qui est hors de la conscience.

les privilèges du premier occupant. Elles représentent l'état d'esprit anté-philosophique. « Beati possidentes », disaient les jurisconsultes romains, en pensant à ceux qui ont la possession; ceux-là n'ont pas besoin de prouver leur droit de propriété. C'est contre eux qu'il faut faire la preuve. Et de même, nous dirons des opinions de sens commun : elles peuvent être fausses, mais c'est contre elles qu'il faut faire la preuve.

Généralement, l'idéaliste ne se met pas beaucoup en peine, pour démontrer son point de départ, pourtant si paradoxal d'apparence. Il croit volontiers que cela va de soi. Il suppose que du moment qu'on aura compris la vraie nature de toute perception, on lui donnera gain de cause. Rien de curieux comme la rapidité avec laquelle cette démonstration nécessaire est escamotée. C'est Stuart Mill, l'homme soigneux et consciencieux s'il en fût, qui laisse tomber négligemment des phrases comme celle-ci : « Nous ne percevons la matière que par nos organes des sens; et il est évident que nos organes des sens ne nous communiquent que nos sensations. » Et cela suffit. Voilà toute la thèse idéaliste en raccourci. Comment cela? Regardons-y de près.

C'est dans l'adjectif possessif *nos* que se résume tout le nerf de la preuve; *nos* sensations, cela signifie des sensations qui sont nôtres; elles sont nôtres, donc elles dépendent de nous; elles dépendent de nous, donc elles sont une propriété, une fonction de notre esprit; fonction de notre esprit, donc elles sont mentales. Si nos sensations sont mentales, tous les objets que nous percevons étant composés de nos sensations, sont également de nature mentale.

Il faut savoir gré à Strong d'avoir éclairé la lanterne. Cet auteur à l'esprit si lucide a sans doute compris qu'il n'était pas déplacé d'examiner avec soin la pierre angulaire de tout l'édifice idéaliste; et il a développé méthodiquement tous les arguments à faire valoir en faveur de cette thèse.

Ces arguments seraient, à son compte, au nombre de deux, l'un physiologique, l'autre métaphysique : on peut espérer qu'il n'en oublie aucun, et que c'est tout. Examinons donc après lui ces deux arguments et faisons-en la critique.

II

L'argument physiologique, qu'on éprouve d'abord un peu d'étonnement à voir introduit dans un débat de métaphysique, repose sur ce fait aujourd'hui bien établi que toutes nos perceptions ont un

corrélatif physique; ce corrélatif consiste en phénomènes, de nature inconnue, et de siège cérébral, qui se produisent en coïncidence avec tous nos états de conscience. Ces actions cérébrales sont, suivant une image reçue, comme l'envers de l'étoffe mentale; elles sont l'accompagnement silencieux de tout travail intellectuel, et notamment elles servent de base à toutes nos perceptions. Lorsque nous regardons, lorsque nous écoutons, lorsque nous touchons ce qui se passe autour de nous dans le vaste monde, nous avons des images de gens, de chiens, de maisons, d'arbres, de voix, de cris, de musiques. Ce sont là les perceptions dont nous avons conscience : c'est le travail de notre esprit. Pendant ce temps, nos nerfs et nos cellules nerveuses travaillent; il se produit en eux une agitation intestine, de nature physique, des phénomènes d'assimilation, de destruction, d'oxydation, toute une physique et une chimie complexes qui forme la contre-partie de nos perceptions psychiques.

Or, lorsqu'on examine en physicien ou en physiologiste comment se produit l'action des objets extérieurs sur notre être, pour donner lieu à une de nos perceptions, on constate que c'est ce processus physiologique et cérébral qui est l'effet direct du stimulus extérieur. Prenons le cas d'un objet vu.

En apparence, c'est l'énergie mentale de notre conscience qui se projette au dehors, c'est notre regard, qui sort de notre œil, va se poser sur l'objet, le contourne et l'enveloppe. En réalité, c'est l'objet lui-même qui émet ou réfléchit des rayons lumineux, dont l'ensemble constitue son image; ces rayons traversent l'espace, arrivent à notre œil, sont rendus convergents par la lentille de la cornée et du cristallin, et après avoir pénétré jusqu'à la rétine, y produisent, par excitation chimique ou autrement, une impression sur les cônes et sur les bâtonnets. Ce n'est pas tout. Le phénomène n'est encore arrivé là qu'à notre périphérie nerveuse; il faut qu'il s'enfonce plus avant; par des voies compliquées et encore mal connues, il traverse le cerveau, change de côté, et gravit étages après étages, jusqu'au manteau, où l'excitation est enfin reçue et emmagasinée dans un centre spécial, logé quelque part dans la région de l'occiput, et qu'on appelle le centre visuel.

L'idéaliste semble avoir le beau rôle lorsqu'il décrit tous ces intermédiaires physiologiques de la perception, qui sont inconnus de ce qu'on appelle « le réalisme naïf »; et certainement, plus la science progressera, plus le nombre de ces intermédiaires ira croissant.

Il faudra un jour des volumes pour décrire tout ce qui se passe

de physique et de chimique dans notre cerveau lorsque nous percevons simplement une tête d'épingle.

Quelle que soit la nature de ces événements physiques, et laissant de côté toute espèce de théorie métaphysique, il semble avéré que ces événements sont un intermédiaire qui se place entre l'objet extérieur et ma perception. Intermédiaire obligé, imposé, sans le secours duquel rien de l'objet extérieur ne peut arriver jusqu'à ma perception; car les seules qualités de l'objet dont nous puissions avoir la sensation sont celles qui agissent sur nos nerfs; nos nerfs sont là pour ainsi dire pour mesurer ce qui dans l'excitation des objets sera connu par notre conscience. Tout ce qui ne peut pas passer par ce canal est perdu. On ne passe rien en fraude.

J'ai essayé de reproduire, avec toute la clarté dont je suis capable, l'argumentation de Strong. Au reste, je ne vois pas comment on pourrait la critiquer. Elle me paraît être la pure et simple expression de faits démontrés. Jusqu'ici, nous sommes sur le terrain solide de l'expérience où tout le monde est d'accord. Mais prenons garde. Voici tout à coup un saut brusque dans la métaphysique.

Pour ne pas risquer de mal interpréter la pensée du savant idéaliste, je traduis mot à mot le passage que j'incrimine, et où il commet pour la première fois ce que je crois être une jolie erreur de raisonnement.

« If, then, the facts of optics have any philosophical validity, it follows that the object of which I am immediately conscious cannot be the object which acts on my senses, and calls forth the perceptional brain-event, but can at most be a mental duplicate of that object [1]. »

Ce que je paraphraserai de la manière suivante :

Si on peut accorder quelque place dans un système philosophique à des faits de physique et de physiologie, on doit admettre que l'objet dont je crois avoir, dans la perception, une conscience directe, immédiate, et véritablement intuitive, cet objet-là ne peut pas être celui qui agit comme un excitant sur l'extrémité périphérique de mes nerfs, et qui provoque dans mon système nerveux un certain état physique; l'objet que je crois percevoir ne peut être tout au plus qu'un duplicat mental, une image de cet objet extérieur et inaccessible.

C'est dans les dix derniers mots de la phrase précédente que se découvre l'erreur. Du moins, à mon avis, c'est une grosse erreur.

1. *Op. cit.*, p. 172.

Elle arrive là, sans préparation d'aucune sorte. Elle consiste à supposer que l'objet perçu est mental. Pourquoi? comment? Parce que, dit-on, il ne ressemble pas à son antécédent physiologique.

Pour être clair, entrons dans quelque détail.

On vient de nous dire qu'entre l'objet et la perception il existe un *tertium quid*, constitué par un état cérébral. Ce que nous percevons, ce n'est pas l'objet, c'est seulement cet intermédiaire qui est placé entre l'objet et nous; ou plutôt, notre perception succède à l'état cérébral, elle est conditionnée par cet état. Voilà le point de fait. Ainsi, trois phénomènes se déroulent l'un après l'autre, et distincts l'un de l'autre : *a*, l'objet; *b*, l'état cérébral; *c*, la perception. C'est une complication à laquelle « le réalisme naïf » ne s'attendait pas. Soit, nous en convenons. Nous pensons percevoir directement, en réalité nous percevons par procuration. C'est comme si nous avions supposé que nous étions là près d'une personne qui serait dans la même chambre que nous, et que nous écoutions le son de sa voix quand elle parlait; erreur; on nous apprend que cette personne est au téléphone, à quelques centaines de kilomètres, et ce que nous entendons, ce n'est pas à proprement parler sa voix, qui sort de sa bouche et de son larynx, c'est une voix formée par l'appareil récepteur; dans ce cas en effet il y aurait un intermédiaire entre la voix de la personne et notre oreille; cet intermédiaire, qui est ici le courant électrique du téléphone, représente assez bien, comme image, l'état cérébral interposé entre l'objet et la perception.

Mais comment, de la constatation de ces faits intéressants, peut-on conclure que notre perception est mentale, qu'elle a pour objet une image mentale? On ne nous le dit pas. On l'affirme. Ou si on exécute quelque raisonnement, il doit être bien court, bien subtil, car je n'arrive pas à le trouver.

La vérité est que l'étude attentive des antécédents cérébraux de la perception extérieure a fait naître un problème du plus grand intérêt. Ce problème peut se formuler ainsi : ma conscience de l'objet que je perçois succède à un état physiologique qui ne ressemble nullement, au moins en apparence, à cet objet. Si je regarde un arbre, des maisons, une foule, il se produit dans les trois cas supposés une certaine agitation dans mes cellules cérébrales qui ne ressemble nullement à un arbre, à des maisons, à une foule. Comment donc est-il possible de comprendre le lien de dépendance qui existe entre cet état nerveux et la perception subséquente? Comment l'état nerveux peut-il conditionner, préparer, engendrer et contenir cette perception qui lui ressemble si peu?

A cette question chacun répondra suivant sa fantaisie; et il n'est

pas téméraire de constater que jusqu'ici aucune solution satisfaisante n'a été imaginée. Il y a là un mystère à travailler, et je ne le crois pas inaccessible. Mais je ne comprends pas du tout comment l'idéaliste peut se prévaloir de ce mystère, pour démontrer son point de vue. De ce que l'état cérébral ne ressemble pas à la perception, il n'y a aucune raison de conclure que la perception est un état mental, une modification de la conscience, et non un état physique.

Ce qui déconcerte, ce qui empêche de discuter à fond cette affirmation inattendue, c'est qu'on ne voit pas sur quel argument elle peut s'appuyer. Il n'est vraiment pas exact que lorsque deux phénomènes se suivent, enchaînés à ce qu'il semble par une relation de causalité, leur défaut de ressemblance permette de déclarer que si l'un des deux phénomènes est physique, l'autre doit être mental. La différence qui les sépare, ces deux phénomènes, peut être extrêmement grande, sans qu'ils cessent tous deux d'être physiques. Le vent qui passe sans bruit rencontre un violon suspendu en l'air et en fait vibrer les cordes; un son retentit et se prolonge; voilà une cause, le vent silencieux, qui ne ressemble guère à son effet, le son rendu par le violon; dira-t-on que le premier est physique et que le second est psychique? Si je frappe à coups redoublés avec un marteau sur ma table, je sens la tablette de bois qui s'échauffe; mon mouvement a produit de la chaleur. Quelle différence encore entre la cause et l'effet! Personne pourtant n'aurait l'idée de supposer que puisque la chaleur ne ressemble pas à un mouvement de translation d'une masse — et sensoriellement, peut-on dire, elle n'y ressemble pas du tout — cette chaleur n'a rien de matériel, elle est un phénomène mental.

Que faudrait-il donc faire, pour démontrer aux yeux d'un philosophe qu'alors que le fait cérébral est du domaine du matériel, la perception qui lui succède est du domaine du mental? Il ne suffit pas que les deux phénomènes soient différents, puisque dans notre grand univers matériel il y a tant de phénomènes qui diffèrent. Il faudrait que la différence fût précisément celle qui constitue la barrière séparant le physique et le mental. Il faudrait qu'on commençât par nous apprendre : « Voici quelles sont les marques de cette distinction importante » et qu'ensuite, on ajoutât : « Ces marques, nous les trouvons ici ». Il y aurait donc toute une théorie à écrire sur le diagnostic différentiel du physique et du mental; et cette théorie devrait être écrite, avant que l'idéaliste cherchât à tirer partie de son argumentation physiologique.

Tout ce que l'idéaliste nous démontre en fait, c'est que nous

aurions tort de supposer que nous entrons directement et sans intermédiaire en contact avec les objets extérieurs; il nous prouve, ou plutôt il nous rappelle que ce sentiment d'appréhension immédiate, que nous avons tous plus ou moins, est une illusion, puisque plusieurs chaînons d'intermédiaires s'étendent entre l'objet externe et la perception; du moins on peut supposer que cela est juste, provisoirement, bien que plusieurs philosophes notables ne l'admettent nullement. Mais ce que l'idéaliste n'a nullement démontré, malgré sa prétention contraire, c'est que tous ces intermédiaires séparant objet et conscience ne sont pas physiques.

Nous pourrions nous contenter déjà de cette première constatation, et imiter le magistrat, qui renvoie le demandeur des fins de la plainte, parce que le demandeur n'a pas fait la preuve des faits qu'il avait articulés dans sa requête. L'idéaliste pourrait donc être débouté, sans qu'il fût nécessaire d'aller plus loin.

Mais nous irons plus loin. Il est possible de prouver que l'argument de l'idéaliste, non seulement ne lui donne pas gain de cause, mais encore se retourne contre lui. Je crois positivement que la perception, qui se produit après le fait cérébral, est un phénomène matériel, au même titre que le fait cérébral; je crois qu'en les comparant l'un à l'autre, on insiste beaucoup trop sur leur différence, qui est de pure forme, et qu'on néglige leur ressemblance, qui est de fond.

« Ce que nous percevons, nous dit l'idéaliste avec complaisance, ce ne sont pas nos cellules cérébrales et l'agitation qui se produit dans leur intérieur; ce que nous percevons, ce sont des animaux, des arbres et des maisons. » Voilà la phrase de Strong [1]. Sans doute, répondrons-nous sans difficulté, il y a là une différence de forme; les arbres, les maisons et les animaux ne sont pas des cellules nerveuses; mais il n'y a pas plus de différence entre un arbre et une maison, qu'entre les deux et une cellule nerveuse. Ce sont des différences de forme, qui n'empêchent pas l'identité du fond: le fond est identique; on l'appelle généralement matière et nous tenons moins à ce mot qu'à l'expression de cette identité de fond. Si la cellule nerveuse est un corps matériel, l'animal en est un aussi, l'arbre aussi, la maison aussi. Tous ces objets appartiennent à la même catégorie. Si on fait de l'antécédent cérébral un phénomène matériel, on est bien obligé de faire des différents objets inclus dans la perception, partie intégrante de la perception des phénomènes matériels. Ils font tous partie du monde extérieur, au même titre, pour les mêmes raisons, au même degré.

1. *Op. cit.*, p. 173.

J'ai déjà étudié ailleurs cette assimilation; je la crois absolument juste; et je suis même aussi persuadé de sa justesse que je suis persuadé de n'importe quelle démonstration expérimentale. Ceci ne me paraît même pas être de la métaphysique, si on entend par là une science de conjecture. Je ne sais pas si c'est de la psychologie, mais tout ce que je sais, c'est qu'après bien des réflexions, je sens là une vérité absolument démontrée; et j'espère que tous ceux qui voudront bien rompre un moment avec d'autres habitudes mentales pour regarder les choses en se mettant au même point de vue que moi, me donneront raison.

III

Arrivons maintenant aux arguments de nature métaphysique. Ils datent de Berkeley, auquel l'idéalisme doit tant. Ils reposent moins sur des faits d'observation, que sur des raisonnements. Que valent ces raisonnements? C'est ce que nous allons voir.

Le point en discussion est le suivant, d'après l'auteur américain dont nous continuons à prendre pour guide l'exposé lumineux : c'est que si réellement nous connaissons d'une manière intuitive, immédiate, les objets de nos perceptions, cette connaissance ne peut se faire qu'à la condition que ces objets soient mentaux, car nous ne pouvons connaître intuitivement autre chose qu'une modification de notre propre esprit.

Ici encore, avant d'entrer dans le débat, nous pourrions remarquer que l'idéaliste pose des règles sur ce qui est possible ou impossible pour l'esprit. L'idéaliste reste conséquent avec la position qu'il a prise; il suppose qu'il connaît intimement ce qui est mental, qu'il en a fait une étude, une définition complète, et il applique à la discussion des problèmes les principes qu'il est censé avoir retiré de ses études. Seulement, ces principes ne sont jamais démontrés.

Notre rôle sera de les arrêter au passage, ces principes, toutes les fois qu'on les invoquera; nous leur barrerons la route et nous leur demanderons leurs passeports.

Avant les gros arguments, on prélude par quelques insinuations curieuses. « Comment, nous dit-on, l'esprit pourrait-il connaître immédiatement autre chose que lui-même? Y pensez-vous! Essayez seulement de formuler clairement, en langage usuel, une telle possibilité. Vous verrez que les mots que vous seriez obligés d'employer pour exprimer cet acte de connaissance jurent d'être assemblés; il y a déjà comme une protestation du langage, qui nous

prouve combien cet acte serait de nature singulière. En effet, dire que l'esprit peut connaître immédiatement ce qui n'est pas lui, c'est dire que la conscience peut saisir directement ce qui est en dehors de la conscience. » Et, en effet, citons Strong : « This implies finally that the mind possesses a power of looking outsild itself, and becomes immediately and intuitively conscious of what is out of consciousness[1] ».

Entendez bien que ces termes impliqueraient contradiction. Avoir conscience de ce qui est hors de la conscience, cela semble vouloir dire qu'on a conscience de ce qui n'est pas conscient : cela semble donc supposer à la fois qu'on a conscience et qu'on n'a pas conscience. C'est nier après avoir affirmé le même fait. Quel charabia ! va-t-on s'écrier. Il semble déjà qu'il n'en faut pas davantage pour mettre en déroute les adversaires de l'idéalisme.

Je me demande pourtant comment de pareils arguments peuvent faire illusion. Ce ne sont pas des arguments, ce sont des métaphores. Que les métaphores soient les bienvenues, quand il est nécessaire d'expliquer sa pensée, et d'éclairer le but vers lequel on se dirige, c'est très bien ; mais qu'on les laisse tranquilles, lorsqu'il s'agit de raisonner et de démontrer. La question de savoir ce qui est *dans* la conscience ou *hors* la conscience ne peut-être qu'une image poétique et peu exacte si on la prend à la lettre ; car la conscience n'est pas un espace clos, comportant un dedans et un dehors. Lorsque nous disons : « ceci n'est pas dans la conscience, cela est en dehors de la conscience », il faut corriger le sens trop matériel qui est suggéré par ces expressions, car ce que nous voulons dire, ce que nous avons le droit de dire, se réduit tout simplement à cette autre phrase : « ceci est conscient, cela n'est pas conscient. »

Mais laissons d'abord de côté toute critique, et suivons la manière dont se développe la conception de l'idéaliste. Elle est entièrement métaphorique, elle a l'allure d'une image poétique. Il faut voir avec quelle scrupuleuse fidélité Strong la développe. On dirait, — que son amabilité me pardonne cette irrévérencieuse comparaison — on dirait un sage élève de rhétorique à qui son maître a appris qu'il doit faire des métaphores qui se suivent. Ce qui est en rhétorique un excellent précepte de style est devenu en philosophie un fil conducteur pour la pensée, un instrument de preuve.

Strong se met en tête-à-tête avec l'exemple suivant : « Je regarde

1. *Op. cit.*, p. 168.

une bougie allumée qui est là, devant moi. Je la vois, ou du moins je crois la voir, en saisir l'existence d'une manière directe, par un acte de ma conscience ». Et après avoir posé ce point de départ, l'idéaliste arrive à cette conclusion dont je n'exagère nullement la portée, et dont je demande qu'on veuille bien peser tous les termes :

« Cette bougie, elle n'existe que dans l'intérieur de mon esprit, c'est une bougie mentale. »

Comment donc l'idéaliste a-t-il pu passer des prémisses à cette extraordinaire conclusion? Tout simplement en voyageant sur les ailes de sa métaphore. Et cette métaphore est toujours identiquement la même; c'est celle que nous venons de critiquer : l'esprit a un dedans et un dehors, un intérieur et un extérieur, et il y a des choses qui sont dans l'esprit, comme il y a des choses qui sont en dehors de l'esprit, à la porte. Le monde extérieur serait à la porte. Quelques citations textuelles sont ici nécessaires. Je traduis de mon mieux le texte anglais.

« Supposons qu'une bougie existe en dehors (outside) d'un esprit. Et au premier moment, supposez que l'esprit n'a pas de perception de la bougie. Maintenant, qu'arrive-t-il quand la perception de la bougie se forme dans l'esprit?

« Le réaliste naïf conçoit la connaissance comme une sorte d'énergie d'intuition qui procède de l'esprit et qui se saisit de la bougie. Mais comment la connaissance peut-elle s'emparer de la bougie sans sortir de l'esprit, puisque la bougie est en dehors de l'esprit? »

Voilà la métaphore qui développe tout son bouquet de fleurs. Continuons. Tout de suite, l'auteur ne manque pas de faire sentir combien cette sortie de l'esprit hors de son sanctuaire est un voyage plein d'absurdités et d'incohérence.

« Est-ce que la connaissance peut sortir de l'esprit, et aller à la rencontre de la bougie, ou s'élancer au milieu des airs comme un pont qui les unit tous les deux? Ne doit-elle pas plutôt, comme un état mental, rester dans les limites propres de l'esprit? Évidemment, si la bougie est distincte de l'esprit, si elle est en dehors de l'esprit, elle doit être également distincte et en dehors de cette modification de l'esprit que nous appelons une connaissance. »

Le point de départ est maintenant établi. L'idéaliste croit avoir solidement démontré l'impossibilité pour le mental de connaître immédiatement le physique. Il a prononcé le divorce des deux conjoints. Mais ce n'est pas tout. Il s'est mis là sur les bras une affaire compliquée. Disons même une affaire assez comique.

Car après avoir démontré que notre esprit ne peut pas connaître

la bougie matérielle qui éclaire nos yeux, il est bien obligé d'expliquer comment il se fait que tout de même, nous croyons la percevoir, cette bougie. C'est, dit l'idéaliste, parce qu'il y en a deux ; il y a la physique, qu'on ne voit pas; il y a la mentale qu'on voit.

« La seule présence de la bougie en dehors de notre esprit n'est pas suffisante. Il est nécessaire pour la connaissance que l'esprit puisse mettre au jour, avec ses propres ressources, une modification mentale qui sera la contre-partie de la bougie. Et il n'est même pas suffisant que cette modification soit un simple état de connaissance, ou une perception dans l'abstrait, qui pourrait emprunter son caractère particulier et concret à ses relations avec cette bougie particulière et concrète; il est nécessaire que cette modification soit elle-même particulière et concrète; il faut que la connaissance de la bougie soit distincte de la connaissance de la lampe, et de la connaissance de la table, et par conséquent elle doit contenir un détail correspondant à chaque détail de l'objet à connaître. Bref, si nous supposons l'existence d'une bougie extra-mentale, la connaissance qu'on en a ne peut venir que de la construction d'un duplicat mental reproduisant tous les détails de l'objet qui peuvent nous être connus; et ce que nous obtenons est quelque chose qui ressemble fort à une bougie qui se tient allumée dans l'intérieur de l'esprit. »

Des deux, il n'y en a qu'une que nous connaissions, cela est bien évident, puisque, quand nous la regardons, nous n'avons pas conscience qu'elle est double. Celle que nous connaissons, c'est la mentale.

L'auteur n'en a pas fini avec son travail de constructions d'hypothèses.

Il entreprend ensuite de faire le parallèle entre ces deux bougies dont, remarquons bien, la dualité résulte d'une simple hypothèse. Il dit de l'une, la physique, qu'elle est permanente; de la seconde, la mentale, qu'elle est transitoire; que la première est faite de matière, la seconde de substance psychique (mindstuff); que les deux sont distinctes et séparées, et peuvent exister chacune sans l'autre.

Le point le plus curieux de ce parallèle est le suivant :

« Voulez-vous, semble dire l'auteur avec aisance, voulez-vous que je vous démontre que la bougie que nous voyons est une pure image mentale? Fermez les yeux, et elle disparaît; ouvrez les yeux, elle reparaît. Pour qu'une simple occlusion des paupières puisse amener un tel bouleversement dans l'existence d'un objet, il faut,

imagine l'auteur, que cet objet ne soit pas autre chose qu'une image mentale. D'autant plus que pendant ces éclipses de la perception, la bougie réelle continue à brûler. Par conséquent, ce dont nous avons immédiatement conscience quand les yeux sont ouverts, c'est bien du duplicat mental. »

Ce raisonnement ne m'a pas paru bien convaincant. Ici encore, on nous révèle une manière trop inexpliquée de reconnaître le mental et de le distinguer du physique. Ce procédé de diagnostic aurait besoin d'être contrôlé. Est-on bien sûr de son infaillibilité? Il y a bien des choses, dont la nature est incontestablement physique, et qui semblent disparaître sous l'influence de causes très petites; car en somme l'exemple précédent se réduit à cela : une existence qui est à la merci de petites causes. La bougie elle-même, j'entends la bougie physique, peut être facilement détruite; soufflez-la, elle s'éteint; jetez-la dans le feu de la cheminée, elle se consume et disparaît. Une lampe électrique, semblablement, s'allume et s'éteint, avec un tout petit mouvement du doigt qui établit ou interrompt le circuit. Il n'y a rien dans ces expériences qui plaide pour la nature mentale des objets.

Le réaliste peut en outre expliquer de la manière la plus satisfaisante comment l'existence des objets est continue, tandis que leur perception par nous est discontinue. La perception est produite par une modification cérébrale que l'objet, en tant que stimulant, engendre en agissant sur nos nerfs. C'est une des mille actions que l'objet exerce autour de lui; il agit sur notre rétine comme il agit sur une plaque photographique qui serait posée dans son voisinage; mettez un écran entre la plaque et l'objet, la plaque ne s'impressionne plus, mais l'objet continue tout de même à exister. Il en est de même pour notre cerveau, cette autre plaque sensible. Nous avons maintenant sous les yeux la série entière du raisonnement idéaliste, et nous pouvons en juger la valeur.

A travers les citations et nos propres critiques, on a pu se rendre compte combien la pensée idéaliste est métaphorique. Les métaphores employées sont, quand on les regarde de près, quand on en suit le détail, assez compliquées. Et c'est là-dessus que je veux surtout insister. On peut, dans la pensée des idéalistes, reconnaître les signes de toute une succession de métaphores qui se tiennent logiquement les unes aux autres. Pour la clarté de la démonstration, développons ce qu'on nous montre d'habitude en raccourci, insistons à pleine voix sur ce qui est le plus souvent murmuré en sourdine. Le côté matériel de l'idéalisme se résume dans les propositions suivantes :

1° *L'esprit est dans un espace clos.* Voilà la première affirmation qui est faite implicitement. Obligés de la préciser, nous ne sommes pas sûrs de mettre le doigt sur la vraie formule. En vérité, nous ne savons pas si la vraie formule existe. On pourrait tout aussi bien affirmer que l'esprit est un corps limité par des surfaces. L'essentiel de la pensée idéaliste est en effet que les pensées sont *dans* la conscience, et on parle en outre des choses qui seraient *hors* de la conscience. Dans et hors expriment évidemment des questions de lieu. Pour qu'une chose quelconque puisse être dans l'esprit ou hors de l'esprit, il faut que l'esprit ait sa limite, qui le sépare de ce qui n'est pas lui.

2° Le monde extérieur, le monde de la nature physique est extérieur à l'esprit. On ne nous dit pas s'il est autour, ou à côté; mais on affirme que cela fait deux mondes bien distincts, séparés par une frontière très nette.

3° Cette frontière n'est pas de celles qui s'abaissent. Elle est un obstacle absolu à toute communication entre le monde de la matière et le monde de l'esprit. Aucun objet matériel ne peut pénétrer dans le domaine spirituel; et de même, aucun acte de pensée ne peut pénétrer dans le domaine physique. C'est la règle du chacun chez soi.

Ceux qui lisent les lignes précédentes vont sans doute nous trouver bien naïfs de développer dans un exposé aussi pédantesque les images que les idéalistes emploient pour se faire comprendre. Il est clair, nous le reconnaissons, que l'idéaliste n'étale pas au grand jour sa comparaison; il s'exprime discrètement en termes abstraits. Si on le presse de questions, il sera le premier à reconnaître que l'esprit n'est point localisé dans l'espace, que ce n'est pas une chose qui existe quelque part. Par conséquent les expressions qu'il a employées tout à l'heure n'auraient qu'un sens figuré. Il conviendra qu'on aurait tort de les prendre au pied de la lettre. Puisque le mental n'existe, à proprement parler, nulle part, il ne saurait être question de choses qui sont dans l'esprit, d'autres qui seraient en dehors de l'esprit, et d'un voyage extra-mental auquel on obligerait la connaissance pour se porter jusqu'aux objets extérieurs. Tout cela n'a pas d'importance.

Fort bien. Mais chassez la métaphore. Que reste-t-il de cette manière de raisonner? Rien du tout, parce qu'elle se compose uniquement de métaphores. Et c'est là ce que je trouve tout à fait surprenant. Admettons que l'esprit n'a ni dedans ni dehors, qu'il n'y a pas de chose *hors* de la conscience, ou *dans* la conscience, et que le physique et le moral ne sont pas séparés par le mur d'une

barrière infranchissable. Dès lors toutes les impossibilités que l'idéaliste avait imaginées s'en vont à vau-l'eau, en compagnie de ses métaphores.

Pourquoi, demanderons-nous, les objets que je vois, et tels que je les vois, ma main, ma table, ne sont-ils pas des objets matériels? — C'est que, nous avait d'abord dit l'idéaliste, ces objets, s'ils sont matériels, doivent être situés hors de la conscience, et comme les deux mondes, physique et moral, sont impénétrables l'un à l'autre, je ne puis avoir conscience immédiate que de ce qui est dans le monde de l'esprit. — Pas du tout, répondrons-nous maintenant; puisqu'on abandonne l'image de deux mondes impénétrables l'un à l'autre, il n'y a plus aucune raison pour admettre que l'objet dont j'ai conscience ne peut être qu'une modification de mon âme; cet objet peut être matériel, physique. La conscience peut éclairer, illuminer, baigner un objet matériel; et cela n'a rien d'absurde, puisque rien n'oblige à renfermer la conscience dans son sanctuaire, comme une nonain dans son couvent; puisque, pour mieux dire, il n'y a pas de sanctuaire, pas de domaine réservé pour la conscience.

Strong pose en termes abstraits le dilemme suivant :

« Voulez-vous que les objets soient extérieurs à l'esprit? Il faut alors nous contenter d'avoir d'eux une connaissance par représentation. Préférez-vous que les objets soient connus intuitivement? Il faut alors les considérer comme des modifications mentales. Il n'est absolument pas possible que les objets que nous connaissons immédiatement soient extra-mentaux. »

Ce dilemme n'a rien d'impérieux, et il n'est pas difficile d'y échapper. Si l'esprit n'a ni dehors ni dedans, l'objet matériel que nous percevons ne peut être dit extérieur à l'esprit; il n'est ni extérieur, ni intérieur; il n'est point localisé relativement à l'esprit; et par conséquent l'esprit n'a pas besoin de faire une excursion, un voyage, de sortir de lui-même pour connaître cet objet matériel. La difficulté, toute factice, du contact du physique et du conscient s'évanouit.

Non seulement cette métaphore n'est pas démontrée, mais pénétrons sa nature, et nous verrons qu'elle est très innocemment réaliste; et il est surprenant, et même assez amusant d'avoir à reprocher à l'idéalisme de tomber dans l'abus de ce réalisme naïf, qui généralement est l'objet de son sarcasme et lui sert de tête de turc. La métaphore qui accorde à l'esprit un dedans, un dehors et une frontière séparant les deux, ne peut avoir été empruntée qu'au domaine de la matière. Ce n'est, en somme, qu'une figure qui

aboutit à la matérialisation de la conscience, et ce n'est vraiment pas heureux, car la conscience est ce qui par définition même répugne le plus aux incarnations de cette sorte. Il s'est donc trouvé que l'idéaliste a construit tout son système sur une méconnaissance de la nature propre de la conscience. Il s'est conduit en réaliste inconscient.

Du reste, c'est un singulier état d'esprit que celui qui consiste, lorsqu'on est en présence d'un fait d'observation, à chercher dans son imagination des mécanismes compliqués qui permettraient de comprendre ce qu'on voit; cela revient à remplacer la clarté de ce qu'on voit par la complexité d'une hypothèse qu'il est impossible de voir et de démontrer. Je suis loin de prétendre que le contact du physique et du mental soit quelque chose de simple et de clair; mais je crois qu'au lieu de chercher des raisons pour expliquer que cette relation ne peut pas se faire, il serait bien préférable de la prendre, telle qu'elle se présente, et de l'étudier d'après nature.

Si nous avons réussi, comme nous le pensons, à détruire le point de départ de la thèse idéaliste, en montrant l'inanité de son premier raisonnement, il semblerait que les conséquences de cette première réfutation doivent s'étendre très loin. Il en résulterait qu'il n'est pas exact d'affirmer que nous sommes seulement capables de connaître des états mentaux, — que les états mentaux sont les seuls dont nous pouvons avoir une connaissance directe, — que la connaissance des états matériels et corps matériels ne peut se faire que d'une façon indirecte, par représentation, au moyen de quelque image mentale interposée, — que par conséquent la connaissance de la matière est moins intime que celle des états mentaux, — ou encore que l'existence de la matière a besoin d'être démontrée, puisqu'elle ne résulte pas directement du témoignage de la conscience, — ou enfin que l'existence de la matière doit être mise en doute, et que l'ancien dualisme esprit et matière doit être remplacé par une théorie panpsychiste, car la matière ne serait qu'un phénomène de conscience. Il nous paraît inutile de prendre corps à corps ces différents corollaires, puisqu'ils empruntent leur origine et toute leur vitalité à des prémisses dont nous avons démontré la fausseté, par la discussion et la réfutation d'une simple métaphore; mais les systèmes de métaphysique ont la vie dure, et nous serions trop confiants en nous-mêmes si nous espérions avoir écrasé l'idéalisme dans l'œuf[1].

1. Pour plus de détails sur ces questions, voir : Pour la philosophie de la conscience, *Année Psychologique*, Paris, XII, 1906.

COMMENT LES PASSIONS FINISSENT[1]

I

Avant de répondre à la question posée par ce titre, il serait naturel d'exposer comment les passions se développent; mais cette tentative risquerait de n'aboutir qu'à une construction schématique et arbitraire. Outre que ce développement varie suivant les individus, il est aussi tout autre suivant la nature de chaque passion : l'ambition n'évolue pas comme l'amour ni le fanatisme politique comme l'avarice. D'ailleurs cet essai trouverait mieux sa place dans une étude sur la généalogie des passions que nous nous proposons d'essayer ailleurs. Le mieux est donc de se borner à mettre en relief, si c'est possible, les caractères généraux de cette évolution, ceux qu'on trouve partout ou dans la grande majorité des cas.

Toute passion paraît se former *par actions lentes*, pareilles à des alluvions géologiques. Suivant l'expression favorite des pathologistes, le début est lent et insidieux. Cette affirmation me paraît imposée par l'observation des faits bien interprétés. Je n'ignore que, dans beaucoup de circonstances, elle semble contredite par l'expérience; mais il convient de pénétrer au delà des apparences et de voir la réalité. Provisoirement distinguons deux cas : ceux où cette affirmation ne peut être mise en doute, ceux où elle est douteuse. Examinons-les séparément.

Le plus souvent, la passion est déjà virtuellement formée avant de se révéler à la conscience. Sans parler du travail souterrain — inconscient ou subconscient, — qui est une hypothèse très probable sinon certaine, il se produit d'abord dans la conscience des tendances fragmentaires, éparses, momentanées, toutes dirigées dans le même sens, d'attraction ou de répulsion pour une même personne, une même chose, une même idée. Ce mouvement d'avancement ou de recul suit la loi de l'excitation nerveuse, il marche comme une avalanche, il fait boule de neige ou, pour employer le langage scientifique, il agit par sommation. Ce que l'on appelle l'influence de l'habitude sur la genèse et le maintien

1. Voir le numéro précédent de la Revue.

d'une passion — nous l'examinerons plus loin en détail — n'est pas autre chose. La passion agit comme l'organisme qui, dans le développement même de sa nutrition, puise de nouvelles ressources pour se nourrir encore plus abondamment. Elle s'affirme dans le sens du désir ou de l'aversion, attirant à elle et s'assimilant tous les jugements de valeur qui favorisent son expansion avec une exclusion rigoureuse des autres. Son activité s'accroît en raison de la vitesse acquise. Prenons comme illustration un exemple moins banal que les passions courantes (amour, jeu, argent, etc.). Il n'est pas rare de rencontrer des gens qui avant toute épreuve se déclarent inaccessibles à tel sentiment déterminé, par exemple l'amour maternel, surtout sous sa forme passionnée. Ceci est un cas d'illusion affective, fait que la psychologie n'a pas encore étudié et qui mériterait de l'être. Les circonstances changent et, après une période d'indifférence ou d'indécision, le sentiment dont on se croyait incapable est né, peu à peu il dépasse le niveau moyen et il devient quelquefois une passion obsédante, aveugle, insupportable à la longue pour celui qui en est l'objet. La disposition affective, en germe, virtuelle, simplement possible, par une transformation lente, inconsciente, inavouée, a fait un passionné. Ce qui favorise ce travail d'élaboration et d'intussusception, c'est que peu à peu la passion nous apparaît comme faisant partie de nous-même, comme notre œuvre. Il y a d'ailleurs un fait positif et précis qui marque le moment où la passion est constituée et qui peut servir de critérium : c'est l'apparition de l'idée maîtresse, dirigeante, reconnue comme telle. Qu'on l'accepte, qu'on résiste ou qu'on essaie de résister, le fait est accompli, la période d'enfantement est terminée. Le plus souvent donc tout se passe à notre insu ou sans conscience suffisante du mouvement qui nous entraîne; en sorte que quand le moment vient où la situation est claire pour le moins clairvoyant, il se produit un étonnement.

Les cas où la passion paraît naître brusquement exigent un examen plus serré. Tout le monde connaît le « coup de foudre » en amour, la haine instinctive et brusque en face d'un inconnu, le vertige qui entraîne aux jeux de hasard, etc. Cette éruption inattendue qui, remarquons-le en passant, n'a lieu que pour les passions dynamiques, semble contredire la thèse des actions lentes. Mais si on étudie les faits avec plus de précision, on voit que ce premier moment est l'*émotion* et rien de plus : c'est la réaction brusque contre un choc, la réponse presque réflexe d'un mécanisme préétabli, un état de confusion mentale et de désorganisation intellectuelle d'où émerge seule une tendance irrésistible vers un

but; c'est le moment de la conception, non de la naissance de la passion; elle est engendrée, mais non mise au jour. Elle doit traverser une période embryonnaire plus ou moins courte durant laquelle elle dépouillera les caractères de l'émotion pour prendre ceux qui lui sont propres. On pourrait soutenir sans invraisemblance que, plus d'une fois, le « coup de foudre » a été précédé d'une période d'incubation que l'individu ignore, en sorte que cet éclair dans la nuit n'est qu'une révélation soudaine d'un travail inconscient, comme cela arrive quelquefois chez les grands inventeurs ou simplement chez un homme qui découvre sa vocation; mais il n'est pas une création *ex nihilo*. Je reconnais que cette hypothèse n'est pas applicable à tous les cas et il est d'ailleurs préférable de ne raisonner que sur des faits clairs et vérifiables pour tout le monde.

Pour qu'à l'émotion, phénomène fugitif, se substitue la passion, état stable, il faut une période plus ou moins longue de métamorphose. Si, au lieu d'emprunter, comme ci-dessus, notre comparaison à l'embryologie, nous la cherchons dans la pathologie, on peut dire : une maladie aiguë ne peut devenir chronique que par des pertes, additions, changements et transformations d'état. En un mot, l'émotion est un organisme préformé; la passion est une construction qui, si rapide qu'elle soit, ne peut se faire en un instant, elle exige la fixité et le temps. Ceci explique pourquoi (ainsi qu'on l'a vu dans le précédent article) les tempéraments impulsifs et explosifs, sujets à des émotions brusques et violentes, ne sont pas propres à devenir des passionnés vrais. Ils sont des feux d'artifice; les autres sont des hauts fourneaux qui brûlent toujours. Tout au plus sont-ils capables de quelques passionnettes, sans durée, qui malgré leur fougue ne sont que des émotions prolongées. Et puis, les passions qui débutent par « le coup de foudre » a-t-on jamais noté le temps qu'elles durent? Assurément entre l'émotion et la passion lentement établie, il y a beaucoup de degrés possibles; mais une passion qui ne se dégage pas assez des éléments turbulents de l'émotion, qui ne subit qu'une transformation incomplète, est vouée à une existence précaire : c'est un enfant qui ne vivra pas. Pour conclure, les cas supposés sans incubation, sans actions lentes, ne sont au plus qu'une gestation abrégée. Tout est préparé d'avance et l'événement extérieur n'est que l'étincelle qui enflamme la poudre.

Après ces remarques préliminaires, revenons à la question posée : Comment les passions finissent? De plusieurs manières, leur disparition étant due à des causes très dissemblables. Elles me

paraissent cependant réductibles à quelques formes principales, qui sont les suivantes; une passion s'éteint : 1° par épuisement ou habitude; 2° par transformation en une autre; 3° par substitution, 4° par la folie, 5° par la mort.

Dans toutes ces formes, il y a un élément qui peut servir d'indice solide et sûr des fluctuations de l'état passionnel et en est comme le thermomètre. Il révèle à l'observateur le progrès, la régression, le changement, l'exacerbation aiguë. Cet élément majeur est l'idée fixe. De plus en plus intermittente, c'est la marche vers l'extinction; s'il surgit une idée rivale, c'est la substitution qui commence; si elle devient l'obsession incessante et inéluctable que les aliénistes étudient, c'est l'annonce d'une fin par catastrophe. Je n'ai pas besoin de répéter que l'idée toute seule, à titre de simple état intellectuel, n'a pas cette vertu révélatrice; elle doit toute sa valeur, pour le diagnostic et le pronostic, à la tendance qu'elle exprime dans la conscience; elle est l'aiguille de l'horloge, non le ressort qui la meut.

Avant d'examiner séparément ces diverses formes, la seule conclusion générale qu'on puisse en extraire et que je signale par avance, est celle-ci : *La probabilité d'extinction d'une passion est en raison directe de la quantité d'éléments émotionnels et en raison inverse de la quantité d'éléments intellectuels qu'elle contient, à l'état systématisé.* Toutes choses égales, les passions statiques, qui sont par nature raisonnées et inhibitoires, sont plus stables que les passions dynamiques, qui sont par nature impulsives.

II

La fin par ÉPUISEMENT, assouvissement, satiété, est la plus simple et la plus fréquente. Toute passion pour durer suppose des conditions psychiques et physiques que je résume rapidement, avant d'étudier la principale.

Dans l'ordre psychologique, il y a d'abord des nécessités *intellectuelles*. Pour que la tendance initiale soit plus qu'une frénésie brute qui ne dure pas, il faut que l'esprit du passionné ne soit pas dénué de ressources : compréhension nette du but, adresse, faculté d'adaptation aux circonstances. Qui ne sait combien, dans la recherche de la puissance sous toutes ses formes, ont avorté, non faute de désir, mais faute de moyens appropriés? C'est l'équivalent renversé des intelligents abouliques. — Il y a ensuite les conditions *actives*, pratiques : énergie ou douceur, violence ou patience, audace ou circonspection. La volonté doit servir quand elle n'est pas totale-

ment asservie. Toute passion doit soutenir la lutte pour la vie d'abord pour dominer, puis pour s'affermir; car nulle passion ne vit par la seule force d'inertie ou par habitude, comme on le verra ci-après. — L'absence ou la faiblesse de ces qualités mentales est une cause de fragilité.

Dans l'ordre physiologique, rappelons d'abord les causes débilitantes telles que la faiblesse physique, la maladie, l'âge, le chagrin et tout ce qui entraîne une diminution de vie. Mais, en sus de ces causes bien connues, il y en a une autre plus profonde, sur laquelle il convient d'insister parce qu'elle est la raison dernière de la fin par épuisement.

Actuellement, nul ne conteste l'influence prédominante de l'organisme et des sensations internes dans la vie affective tout entière : elle est directe pour les passions nutritives et sexuelles, indirecte pour les passions plus intellectualisées. Cette influence découle d'une propriété générale des tissus et des organes : l'*excitabilité*, principalement celle du système nerveux. En opposition avec les apathiques (lymphatiques) peu aptes aux émotions et aux passions, les excitables sentent et réagissent vivement : ils sont des émotifs ou des passionnés. Éliminons les premiers, étrangers à notre sujet, en nous bornant à faire remarquer que chez eux l'excitabilité est diffuse et intermittente, tandis que chez les passionnés elle est physiologiquement localisée et psychologiquement spécialisée.

Quoique la physiologie scientifique des passions soit encore à faire, quoiqu'elle ne puisse pas déterminer suffisamment les conditions générales de toute passion et encore moins les conditions particulières de chaque passion, on peut sans crainte affirmer que s'il est déraisonnable de supposer un « siège » des passions au sens où quelques physiologistes paraissent l'admettre, c'est-à-dire d'une localisation étroite dans quelque partie de l'encéphale; cependant, puisque chaque passion, même la plus simple, est un agrégat d'éléments psychiques d'espèces différentes (désirs ou aversions, mouvements, perceptions, images, concepts); puisque chacun de ces éléments a nécessairement un substratum physique et cérébral, il faut bien admettre une localisation disséminée, coordonnée dont l'unité synthétique est la passion. Chacun de ces éléments doit fournir du travail, dépenser de l'énergie. Or, comme la passion est le résultat d'un drainage à son profit de l'énergie totale, une condensation de la personnalité sous une forme unique et prépondérante, cette hypertrophie partielle est nécessairement compensée par le dépérissement du reste. Ainsi, l'amour, suivant la remarque populaire, « fait perdre le boire et le manger ». Mais à cette suracti-

vité fonctionnelle est inhérente une raison interne d'épuisement, parce que les grandes passions sont insoumises au rythme alternant d'activité et de repos qui régit les phénomènes biologiques. Sans doute, le passionné n'est pas toujours et sans cesse en proie à son obsession (je note pourtant que quelques-uns affirment positivement le contraire), les événements de la vie quotidienne occasionnent des interruptions inévitables ; mais s'il n'y a pas toujours obsession *dans la conscience*; en est-il de même dans l'inconscient? Le travail latent dans les cerveaux et dans les organes qui en dépendent, est-il interrompu? Rien ne le prouve. Pour les grands passionnés, les probabilités semblent plutôt en faveur d'une continuité dans l'excitation; car sans cette permanence, la stabilité et la réapparition de l'idée fixe sont difficiles à expliquer. L'individu resterait donc dans un état perpétuel de tension ou d'action. Or, c'est un fait biologique que l'excitabilité disparaît d'autant plus vite que les phénomènes physico-chimiques sont plus intenses; plus l'être vivant est actif, plus il rencontre de causes de destruction. Peu à peu la réparation est impuissante à compenser l'usure et l'excitabilité disparaît.

Cet état de satiété ou d'épuisement se traduit psychologiquement par la disparition complète ou presque complète de l'appétition ou de l'aversion : la passion est ainsi tarie dans sa source. Épuisement ou satiété signifie donc que la tendance expansive ou répulsive, autrefois en vigueur, ne peut plus être suscitée par un stimulus inconscient ou subsconscient, ni par la perception ou représentation de son ancien objet. En termes encore plus précis, cette inexcitabilité consiste en ceci : l'impossibilité de l'apparition spontanée de sensations organiques avec la tendance (c'est-à-dire les mouvements à l'état naissant qu'elles enveloppent naturellement); ou dans l'impossibilité du même événement suscité par des perceptions, des images, des idées. Le premier cas est celui des passions où l'élément organique a la plus grande part. Exemple : l'extinction de l'amour sensuel. Le second cas est celui des passions où les éléments intellectuels sont les plus importants. Exemple : le dégoût du pouvoir ou, s'il s'agit d'un épuisement momentané, l'état de « sécheresse » des mystiques.

En résumé, l'état d'inexcitabilité consiste en ce que les éléments nerveux, quels qu'ils soient et de quelque manière qu'ils se groupent et se coordonnent pour produire une tendance déterminée et susciter par suite les états psychiques dont le complexus compose une passion — sont incapables d'agir et comme anesthésiés ; et quand on examine dans quelles conditions cette inexcita-

bilité se produit, ce qui doit étonner, ce n'est pas que la passion s'épuise, mais qu'elle dure si longtemps.

Lorsque cet épuisement s'est produit, rapidement ou lentement, la passion est morte et remplacée par un état d'indifférence : des gens, des choses, des lieux et de tout ce qui tenait à elle, il ne reste plus qu'un souvenir sec, un état purement intellectuel, dénué de toute résonance affective.

On a signalé plus haut, en passant, les rapports entre la passion et l'habitude; mais il convient d'y revenir. L'habitude, propriété générale de l'organisme physique et psychique, n'entre pas dans la passion à titre d'élément constituant : c'est un facteur accessoire qui agit par influence.

Comme exprimant un fait biologique, le terme « habitude » est clair; il désigne une disposition acquise. Les causes qui la produisent ne sont pas toujours les mêmes. Elle peut résulter d'une adaptation active, de la plasticité de l'être vivant et pensant. Elle peut n'être qu'une forme de la mémoire organique, c'est-à-dire d'une tendance de l'organisme à conserver indéfiniment une impression reçue. Il est inutile d'entrer dans des détails sur ce sujet, de même que sur la distinction entre les habitudes actives et passives. Nous prenons l'habitude simplement comme *fait*. Étant un principe de stabilité et de permanence, il est nécessaire d'examiner son influence sur les passions qui sont aussi des états stables.

L'expérience paraît montrer qu'il y a trois cas différents : elle est inutile, elle est utile, elle est nuisible.

1° Dans la passion vraie, sans cesse vivante et renouvelée, il n'y a pas d'habitude à proprement parler, mais son apparence, son simulacre, non sa réalité. La répétition et la permanence sont d'origine interne; elles ont leur source dans la tendance (attractive ou répulsive) qui agit toujours dans le même sens. Ce n'est pas parce que la passion reste une habitude qu'elle reste vivante, mais c'est parce qu'elle est vivante qu'elle paraît une habitude, et cette apparence d'habitude n'existe que par la permanence de la cause.

2° Tout au contraire, la passion incomplète ne dure que par la permanence d'une cause étrangère à elle-même, qui est souvent un auxiliaire, un élément de soutien. La consolidation que l'habitude apporte est-elle de luxe ou de nécessité? C'est à quoi l'expérience seule peut répondre. Examinons les cas de rupture d'habitude. C'est le procédé thérapeutique, le remède le plus fréquemment employé par le passionné lui-même ou par ceux qui veulent le guérir. Tantôt il réussit, tantôt il échoue. Quelquefois la rupture dépend des conditions extérieures qui imposent un non-exercice

(une maladie chronique, l'emprisonnement, la ruine pour le joueur, etc.).

Si la passion est profonde, si l'effort dans le sens attractif ou répulsif est énergique, la rupture d'habitude sera sans effet; elle exaspère plutôt la passion qui couve indéfiniment, toujours prête à se satisfaire. Ceci nous ramène au premier cas.

Si la passion est superficielle, la suppression de l'habitude l'éteint par défaut d'excitations répétées (vue de l'objet aimé ou haï, de la table de jeu, du vin, des mets délicats). L'habitude, au contraire, la soutient ou consolide; elle maintient l'idée fixe. Ainsi Louis XV, après l'attentat de Damiens, voulut renvoyer sa maîtresse. Mme de Pompadour tint bon et un jour le roi, passant près de l'escalier dérobé qui conduisait chez elle, monta, « repris par l'habitude » ; on sait le reste. Rien de plus fréquent que ces passions d'habitude qui mourraient d'elles-mêmes, si elles n'étaient entretenues du dehors par des agents humains : ainsi l'amour des princes par leurs favorites, par les créatures de ces favorites, par tous ceux qui ont intérêt à le perpétuer. Le changement est une excellente pierre de touche pour découvrir si une passion est superficielle ou profonde.

3° L'habitude n'ayant donc d'action que sur les passions moyennes, il y a le revers de la médaille : c'est sa vertu *incrustante*. Elle nuit à la longue et achemine vers l'assoupissement. Principe d'automatisme, de routine, d'affaiblissement ou d'anéantissement de la conscience, elle tend à diminuer une activité déjà languissante. Peu à peu, il ne reste plus qu'un moule à peu près vide : c'est l'équivalent, chez l'individu, de faits sociaux tout à fait comparables en leur mouvement régressif d'extinction. Dans les religions, l'observance extérieure, les coutumes, le cérémonial, les rites survivent longtemps à la foi vivante par effet de l'habitude. Les institutions politiques d'un État monarchique peuvent encore durer quelque temps, quoique la croyance au caractère sacré du roi, qui en est l'âme, ait disparu.

On s'est demandé s'il y a des passions qui échappent à la satiété et on a répondu par l'affirmation en donnant comme exemple l'amour de Dieu, de la Science, de l'Art : on aurait pu en ajouter d'autres, notamment les passions singulières et exiguës des collectionneurs de tout genre. Cette question, à mon avis, est mal posée. On parle de telle passion prise *in abstracto* comme inextinguible; mais toute passion est individuelle et aucune par nature n'est réfractaire à l'épuisement. Sans doute, on peut admettre que les formes statiques sont plus résistantes, mais elles s'effondrent

comme les autres. Au fond la question est une transposition de celle-ci : le caractère d'un homme peut-il changer? La passion, nous l'avons vu, est un caractère partiel qui tend souvent à devenir le caractère total. Selon nous, les caractères *vrais* ne changent pas, quoique les moralistes s'efforcent d'établir le contraire. Sans entamer une discussion et pour rester dans notre sujet, on doit répondre que l'indéfectibilité d'une passion vient non de sa nature originelle, c'est-à-dire de ses éléments constituants et de son objet, mais de la nature originelle de l'individu. Il n'y a pas de passion insatiable, mais des passionnés insatiables.

Une autre question connexe est celle-ci : Une passion peut-elle mourir par « coup de foudre »? Quelques auteurs (Letourneau, Renda) sont pour l'affirmative et elle me paraît justifiée. A vrai dire on ne cite que très peu d'exemples (l'anecdote sur Hypathie, le cas de Mlle de Lespinasse, celui de Raymond Lull qui n'est en réalité qu'une transformation), dont quelques-uns sont suspects ou peu topiques. Mais remarquons qu'il ne s'agit que de gens célèbres. Des autres, on ne dit rien, parce qu'ils sont ignorés. Cependant, quoiqu'on prenne souvent pour extinction ce qui n'est que métamorphose, on ne peut douter raisonnablement qu'il existe de tels cas; pour certains tempéraments, le choc est si grand que la passion est tuée d'un coup : ainsi la haine peut tomber brusquement en face d'une brusque catastrophe de l'ennemi; et il n'est pas besoin de préparation latente pour cet anéantissement inattendu, parce que toute destruction peut se produire d'un bloc.

III

Toute passion qui disparaît peut être remplacée par une autre de deux manières.

La passion qui s'éteint et celle qui lui succède sont différentes, mais il y a entre elles un fond commun; j'appelle ce cas une *transformation*.

A une passion en succède une autre totalement différente en nature; j'appelle ce cas une *substitution*.

Ces deux cas doivent être étudiés séparément.

I. Il est inutile de faire remarquer que la fin par TRANSFORMATION n'est qu'une fin apparente, qui ne trompe que l'opinion vulgaire et les esprits irréfléchis. Pour qu'elle se produise, il faut deux conditions principales :

1° Qu'il y ait dans l'individu un surplus d'énergie, ayant besoin de se dépenser. Aucune transformation n'est possible chez les

épuisés ; l'étoffe manque ; et c'est une juste remarque, due aux moralistes, que de grands pécheurs peuvent devenir de grands saints et que des hommes passionnés pour le bien auraient pu être des grands criminels.

2° L'apparition d'un but, d'une idée directrice. Jusqu'à ce qu'elle paraisse, l'énergie peut se dépresser en vains essais, en ébauches de passions ; mais tant qu'elle n'est pas endiguée et canalisée par la puissance de l'idée, la transformation est impossible. L'idée, je le répète, en tant que concept pur, est insuffisante à ce rôle ; il faut qu'elle incarne et fixe certaines tendances latentes ou non orientées. Beaucoup d'idées peuvent se produire, sans créer la stabilité de l'état passionnel ; la force créatrice de l'idée a sa source surtout dans la nature affective de l'individu. Ici, comme toujours (sauf un cas qui sera indiqué ci-après), le déplacement et remplacement de l'idée est le signe visible de la transformation.

Rien de plus connu que ces métamorphoses de passions qui, quant au fond, sont faites de la même étoffe. Le cas le plus fréquent est la transformation de l'amour humain en amour divin ou inversement. Il suffit de rappeler l'évolution qui s'opère chez beaucoup de mystiques. On sait si l'amour déçu a peuplé les cloîtres et Mme de Sévigné disait de Racine converti : « Il aime Dieu comme il aimait ses maîtresses ». La transformation de l'amour sensuel en amour platonique et la métamorphose contraire sont des cas moins complets. On sait que le fanatisme religieux peut se changer en fanatisme politique et social : il y a dans l'histoire de nos jours des noms connus de tout le monde. La passion de la lutte et de la conquête peut varier dans son but et ses apparences, sans varier en nature : ainsi Igaace de Loyola, chevalier fougueux et batailleur, entravé par ses blessures, après avoir traversé une période de « bouillonnement », devient un paladin d'un autre ordre, au service de Jésus-Christ [1].

En somme, dans les cas de transformation, l'idée directrice est remplacée par une autre. C'est l'effet des circonstances, des influences extérieures, de la suggestion, des tendances latentes ; mais la passion initiale vit, toujours la même, sous un autre masque.

Il y a un mode de transformation qui exige quelques remarques spéciales : c'est le cas où une passion se change en son contraire.

1. Ranke (*Histoire de la Papauté au XVI*e *siècle*) a fait la psychologie de ce cas en détail et avec une impartialité qui manque chez la plupart des autres biographes entraînés par l'esprit de parti dans un sens ou dans l'autre.

Quoique la notion de contraire soit assez vague et difficile à fixer surtout pour les sentiments, nous pouvons nous contenter d'une conception empirique et admettre comme contraires deux passions dont l'une par ses caractères et ses effets semble la négation de l'autre. Or, ce mode de transformation a une marque qui lui est exclusivement propre : c'est que l'état intellectuel, *l'idée fixe ou dominatrice ne change pas*; l'objet de la passion reste le même, sauf une interversion de valeur; il change de signe (au sens mathématique), de positif devient négatif ou inversement.

Les causes de cette interversion sont internes (changement dans les dispositions du passionné) ou externes (changement réel dans l'objet, et ce cas est fréquent en amour, influences extérieures, suggestions dues à autrui); mais, en dernière analyse, elles se ramènent directement ou indirectement à une transformation dans le sujet.

Pour expliquer ce changement par antithèse, on a cherché des analogies dans les faits biologiques : alternance de la fatigue et du repos, actions antagonistes, phénomènes de contraste dans l'organe visuel; mais outre que ces analogies sont hypothétiques et arbitraires, elles ne peuvent rien apprendre, notamment pourquoi la passion qui disparaît ne finit pas, comme d'ordinaire, par un état d'indifférence, de satiété. On a fait remarquer que c'est le propre de la vie affective de se mouvoir dans les contraires, parce qu'elle est déterminée tout entière par le grand contraste entre le plaisir et la douleur. « A une forte tension, a-t-on dit, succède souvent une tendance à diriger notre intérêt dans un sens opposé, tout comme l'œil fatigué d'une couleur cherche la couleur contraire. » Si vraie que soit cette thèse, elle est trop générale et par suite insuffisante pour notre cas particulier.

Il vaut mieux chercher l'explication dans les faits purement psychiques, autant qu'on peut pénétrer dans leur mécanisme obscur. Par suite des causes ci-dessus énumérées, l'idée maîtresse, et par suite son objet, cesse d'être un centre d'associations agréables et attractives. Tout au contraire, les jugements de valeur ayant chargé de signes quant à ces objets, étant devenus négatifs, étant une affirmation du désagréable et du répulsif, un sentiment général d'aversion se substitue à l'autre : il est une somme, chaque perception ou représentation éveillant des tendances de même nature, orientées toutes dans le même sens. Peu à peu cet agrégat d'états conscients ou subconscients forme une synthèse solide, une systématisation complète qui, lentement ou rapidement, après des oscillations, s'installe dans la conscience invinciblement et la transfor-

mation est opérée. Remarquons d'ailleurs que les passions très complexes, en raison des éléments quelquefois hétérogènes qui les composent, ont des moments de défaillance, de recul, d'interversion passagère : ébauches avortées d'une transformation en état contraire.

Les cas les plus fréquents de cette transformation sont : amour en haine, fanatisme religieux en fanatisme irréligieux, passion du plaisir en ascétisme. Je n'emploie pas au hasard l'expression *passion* du plaisir; car si le plaisir est un caractère général de la vie affective, il peut deviner l'objet d'une tendance stable, maîtresse de l'individu, comme chez les « viveurs ». A la vérité ses manifestations sont un peu disséminées et hétérogènes; elle n'a pas la cohésion des passions puissantes; le passionné de plaisir est proche parent des émotifs impulsifs.

Il est à peine nécessaire de rappeler que, dans tous ces cas, entre les deux passions antithétiques, il y a un fond commun, une identique de nature qui s'exprime par la permanence de l'idée: elles ne sont contraires qu'à cette condition.

II. Au sens rigoureux, la SUBSTITUTION, le remplacement d'une passion par une autre passion totalement différente en nature, n'est pas très fréquente. La question est complexe et se présente sous plusieurs aspects.

Tout d'abord voici une forme de substitution ou du moins une évolution qui s'en rapproche. C'est une opinion communément admise, fondée sur l'observation séculaire de la vie humaine, que la passion dominante dépend de l'*âge*, par conséquent de la constitution, du tempérament, du caractère et de l'expérience acquise. Ce qu'on résume en disant : à l'enfance, les passions nutritives; à la jeunesse, l'amour; à l'âge mûr, les diverses formes de l'ambition; à la vieillesse, l'avarice. Remarquons que cette substitution suit une marche assez régulière du minimum au maximum de calcul. C'est une généralisation empirique, déduite directement et immédiatement des données de l'expérience et on ne peut nier que sa conclusion est en faveur d'une substitution au moins partielle. Toutefois, il est aussi incontestable qu'elle n'est vraie qu'en gros, pour les passions moyennes, pour le commun et la majorité des hommes, — en un mot elle est vague.

Le problème peut être considéré sous un autre aspect. Il y a des hommes d'une seule passion, plus fréquemment des hommes de plusieurs passions, coexistantes ou successives. Que nous apprennent ceux-ci sur le fait de la substitution? Peu de chose; il n'en

ressort aucune solution nette. On sait que la vie affective supporte très bien la coexistence de tendances non seulement différentes, mais souvent opposées et contradictoires dont chacune ne cherche que sa fin propre. Nous avons étudié ailleurs (*Logique des sentiments*) cet état, en montrant qu'il n'est anarchique que du point de vue de la raison qui, elle, a besoin d'unité; mais que l'être affectif s'en accommode très bien. Acceptons donc ce fait sans commentaires.

Il peut tromper et produire l'apparence illusoire d'une substitution. Dans les tempéraments passionnés, lorsque plusieurs tendances coexistent, chacune (surtout pendant la période d'effervescence de la jeunesse) s'efforce d'accaparer l'individu qui se dépense en passions courtes et dissemblables. Mais souvent, dans ce chaos affectif, une vraie passion surgit, grandit, semble se substituer à toutes les autres. Tel sort d'une agitation, sans but fixe et en toute direction, pour devenir et rester un passionné d'aventures et d'inconnu, un grand explorateur. On peut se demander si tel n'est pas le cas de lord Byron : on le classe parmi les passionnés, quoiqu'il fût plutôt un émotif-impulsif, « fait de facultés débridées et débordées ». Lui qui appelait un poète « un bavard » et disait avoir pris la poésie, faute de mieux, n'eut peut-être d'autre passion réelle que celle des aventures : il avait trouvé sa voie en se faisant soldat de l'indépendance grecque pour mourir à Missolonghi — On a pu soutenir que César n'était pas un ambitieux-né. Longtemps de santé fragile, mondain, raffiné, dilettante, doué d'une admirable intelligence scientifique et artistique, il a affirmé sa passion dominante en bonne partie par l'effet des circonstances. — Prenons Napoléon comme type de l'ambition incarnée. Cette passion fut la substance permanente de sa volonté, si intime qu'il ne la distingue plus de lui-même et que, parfois, il cesse d'en avoir conscience »[1]; et, cependant, il eut des passions à rêveries, issues de la même tendance qui l'attirait vers J.-J. Rousseau et Ossian. Un de ses biographes lui attribue trois amours véritables, en omettant les fantaisies purement sensuelles. Mais ces passions il les tenait en bride. « Joséphine, disait-il, ne sait donc pas que l'amour n'est pas fait pour moi? Qu'est-ce que l'amour? une passion qui laisse tout l'univers de côté pour ne voir que l'objet aimé. Assurément,

1. Taine, *Le Régime moderne*, I. 95. « Moi, disait-il à Rœderer, je n'ai pas d'ambition ou si j'en ai elle m'est si naturelle, elle m'est tellement innée, elle est si bien attachée à mon existence qu'elle est comme le sang qui coule dans mes veines, comme l'air que je respire. » On pourrait citer d'autres aveux de ce genre.

je ne suis pas de nature à me livrer à une pareille exclusion[1]. »

Bolivar, *el Libertador*, nous apparaît comme possédé d'une seule passion, la libération de ses compatriotes, identifiée, il est vrai, avec son ambition personnelle (on l'accusa de vouloir se faire couronner). Mais le général anglais Miller, qui servit sous lui et le connaissait à fond, nous dit : Jeune, il était épris de danses, de débauches de table, de jeu, de plaisanteries obscènes, traînant dans les camps toutes ses maîtresses avec lui. L'adversité en fit un autre homme : orgueilleux, impassible, dissimulé, tenace, patient et souple au besoin, patriote dévoué. — Citons encore Alfieri. Jusqu'à vingt-sept ans, passion effrénée des voyages, des femmes, des chevaux, « sans qui il n'est plus que la moitié de lui-même ». Puis une sorte de crise hystérique. « Alors il prend l'engagement envers lui-même et envers le public de se faire auteur dramatique »; il est possédé d'une passion nouvelle, celle de l'étude jusqu'à sa mort (cinquante-deux ans) : « il s'est tué à force d'étudier et de travailler ». « Brusquement, écrit un de ses biographes, il sortit du monde pour entrer en littérature, comme, en un siècle de religion, il fut entré dans un couvent. » Toutefois cette passion ne fut pas assez rapide pour tuer toutes les autres.

Les faits de ce genre abondent dans l'histoire et chez les gens qui n'ont pas d'histoire. Mais, en regardant de près, il n'y a pas substitution *complète*, quoique les deux derniers cas s'en rapprochent. L'événement réel, c'est la domination d'une passion unique qui s'élève beaucoup au-dessus des autres, les atrophie, les débilite ou les asservit à ses desseins.

Finalement, la substitution complète est-elle possible? Peut-on rester un passionné, mais avec changement total d'orientation, sans rien de commun entre les deux phases? Pour préciser, prenons Roméo comme type idéal de l'amour; supposons-le sauvé de la mort, rassasié de son amour pour Juliette et de tout amour : aurait-il pu devenir un *condottière* ambitieux, possédé d'une passion unique, celle de conquérir une principauté par le fer et le feu?

A priori, cette substitution complète est possible et même très vraisemblable. Il est difficile d'en trouver des exemples dans l'histoire, parce que les chroniqueurs n'ont aucun souci des détails psychologiques précis. De même, dans la vie ordinaire, pour les

1. Sur ce point, on trouvera des détails curieux pour la psychologie dans le livre de F. Masson. *Napoléon et les femmes*; *Joséphine répudiée*. Il écrivait à celle-ci, chaque jour, une longue lettre d'amour, pendant la crise de Castiglione, alors que la situation était si grave, le péril si grand, qu'il jouait sa destinée, se demandant s'il échapperait à la destruction.

inconnus : ou si les conditions de leur métamorphose ont été remarquées, elles ne sont connues que de leur entourage. Restent les cas morbides où l'objectivation est plus aisée. On en rencontre : ainsi une jeune femme poursuivie par l'obsession amoureuse, à la suite d'un mariage rompu, accepte quelques verres de consolation dans un cabaret, « ce qui la console si bien qu'elle recommence et, au lieu d'être une obsédée amoureuse, elle devient une dipsomane[1] » : mais il convient d'ajouter que, si on entre dans la pathologie, le problème se modifie un peu.

En somme, les cas de substitution complète doivent être rares. La passion vraie tient l'homme tout entier et, dans le cas actuel, il faut que l'homme devienne totalement autre. Sans doute, ce changement n'est pas impossible. Les conversions de tout genre sont aussi des substitutions, mais moins radicales, étant de simples interversions de valeur qui, nous l'avons vu, supposent un fond commun.

Donc, en laissant à part les hommes d'un seule passion et en prenant les choses à l'ordinaire, il y a, dans les tempéraments ardents, richement doués, ayant dépassé le niveau inférieur des sensitifs et des instables, une passion qui tient l'hégémonie et pour qui les autres sont des accessoires, des auxiliaires ou des antagonistes.

IV

La passion se termine quelquefois par la FOLIE. Ce fait est si connu qu'il semblerait suffisant de le rappeler, sans exemples et sans commentaires. Toutefois, avec plus de réflexion, on découvre que l'expérience nous offre des cas obscurs où l'on peut se demander si la folie est une passion qui finit ou la passion une folie qui se prépare, en sorte que ce qui paraît une fin serait en réalité un commencement. La question vaut la peine d'être étudiée avec quelques détails, car elle tient au fond de notre sujet : *la nature intime de la passion*, et elle pose ce problème : la passion est-elle un état pathologique? Il n'est pas facile d'y répondre clairement.

Nous réduirons notre étude à deux questions : Y a-t-il des caractères qui distinguent la passion de la folie? Y a-t-il une communauté de nature entre la passion de la folie? Ainsi ces deux états seront comparés successivement quant aux différences et quant aux ressemblances.

1. Pierre Janet, *Les obsessions et la psychasthénie*, t. I, p. 656 (Paris, F. Alcan).

I. La distinction du sain et du morbide est souvent très malaisée. Sans doute, il y a des cas où l'hésitation n'est pas possible, mais il y a aussi des zones mitoyennes qui flottent indécises entre la maladie et la santé. Claude Bernard a osé écrire : « Ce qu'on appelle l'état normal est une pure conception de l'esprit, une forme typique idéale, entièrement dégagée des mille divergences entre lesquelles l'organisme oscille incessamment, au milieu de ses fonctions alternantes et intermittentes. » S'il en est ainsi pour la santé du corps, combien plus encore pour la santé de l'esprit? « Le dilemme : Cet homme est fou ou ne l'est pas, disait Griesinger, n'a pas de sens dans bien des cas. » On trouverait chez beaucoup d'autres auteurs des déclarations analogues et on sait si l'expertise pratique est pleine de perplexités et de décisions périlleuses.

L'organisme psychique, plus complexe et plus instable que l'organisme physique, laisse encore plus difficilement fixer une norme. Enfin cette difficulté atteint son maximum dans la vie affective.

On trouvera dans les ouvrages des aliénistes la longue énumération des troubles symptomatiques de la folie : les uns sont généraux, les autres sont propres à telle forme particulière de maladie mentale. Il suffira de rappeler les plus importants.

Les symptômes physiques, quoiqu'ils soient les plus nets et les plus faciles à constater, ont peu d'intérêt pour notre recherche comparative, parce que si la physiologie de la folie est riche, celle des passions est tellement pauvre que les caractères matériels qui différencient la folie et la passion — s'il y en a — ne sont que vaguement déterminables. Il est donc préférable de se limiter aux oppositions d'ordre psychique.

On a proposé comme critérium principal des maladies de l'esprit « le manque d'adaptation, originel ou acquis, de l'individu à ses conditions d'existence ou à son milieu ». L'état normal implique une adaptation adéquate à l'ordre des choses. Notre personnalité est un système de réactions ajustées au monde physique et social qui l'entoure. Nos fonctions psychiques (percevoir, penser, sentir, agir) sont des instruments dont la fin naturelle est l'utilité, quoique parfois ils s'en écartent. Ce critérium est donc franchement téléologique et doit l'être à titre de fait. — Le caractère d'adaptation incorrecte et incomplète est-il aussi inhérent aux passions? On n'en peut pas douter. Quelques moralistes et biologistes ont soutenu que toutes les passions sont nuisibles à l'individu (leur utilité sociale étant réservée). Cette opinion radicale me paraît inadmissible car s'il y a des passionnés qui maudissent leur servitude,

sans pouvoir s'y soustraire, on en rencontre fréquemment d'autres qui seraient très malheureux d'en être libérés et, tout compte fait, y trouvent plus de profits que de pertes. Cependant, il faut bien concéder comme fait d'expérience et d'observation que toute passion, même moyenne, fausse le mécanisme normal de la conscience dont la règle est un changement et une adaptation perpétuels. La passion est téléologique à sa manière; elle a une fin très nette, elle y tend comme fait l'instinct; si elle a ses erreurs, l'instinct aussi a les siennes. Le passionné montre souvent une grande habileté dans l'adaptation à son but et à son milieu, mais cette adaptation est unilatérale, donc anormale. Par suite, si la plasticité d'adaptation de l'intelligence et des actes est prise comme critérium, la passion se rapproche plus de la folie que de l'état normal.

L'idée fixe ou simplement dominatrice est encore un caractère qui permet une comparaison entre la passion et l'aliénation. Nous avons vu dans un précédent article que, *subjectivement*, à titre de fait purement psychique, l'idée ou émotion fixe, qu'elle vive dans le cerveau d'un passionné, d'un inventeur ou d'un fou, a pour marque unique d'être le centre exclusif des associations avec ou sans obsessions; que, *objectivement*, comme fait extérieur et extra-psychique, l'idée fixe se caractérise par sa valeur, par ses résultats qui peuvent être utiles ou indifférents, ou nuisibles. Mais la distinction que nous cherchons est ailleurs; la voici. *Toute* passion, même courte et modérée, implique une idée dominante, exclusive et stable : cette condition est nécessaire; si elle manque, on tombe dans le chaos affectif des déséquilibrés[1]. Au contraire, cet élément intellectuel ne se rencontre pas dans toutes les formes d'aliénation; quelques-unes l'excluent par leur nature même, notamment celles qui comptent parmi leurs symptômes ce que les aliénistes appellent « la perte de la pensée » ou le flux des idées.

Il y a une autre différence dont on ne me paraît pas avoir tenu compte, peut-être parce qu'elle est purement psychologique. Le passionné a toujours conscience de sa passion, même quand il s'identifie avec elle comme Napoléon. L'aliéné, en général et sauf des intervalles lucides, n'a pas conscience de son délire. D'autres connaissent si peu leur état que, renversant les situations, ils classent les gens raisonnables parmi les fous.

Enfin, les hallucinations, quoique n'étant pas inhérentes à toutes

1. Dans le parallèle ci-dessus, il s'agit des passionnés seuls tels qu'ils ont été définis à plusieurs reprises, non des émotifs impulsifs. Le « tempérament vésanique » (Maudsley), qui est le terrain d'élection du déséquilibre mental, paraît plus proche de la folie que le tempérament passionné.

les formes d'aliénation mentale, sont pourtant un symptôme notable et fréquent. Or, je ne vois pas que les passionnés, même à imagination vive, soient prédisposés à l'hallucination par le seul fait de leur passion ni qu'ils prennent leurs rêves pour une réalité. Ce phénomène est plutôt le propre des poètes, romanciers, peintres, musiciens, des artistes en général.

On pourrait sans peine allonger la liste de ces rapprochements comparatifs, sans rien changer à la conclusion : Il n'y a aucun caractère spécifique, c'est-à-dire qui existe toujours dans les passions et jamais dans la folie, qui manque toujours dans la folie et jamais dans la passion. Dans les cas équivoques, la distinction entre la passion et la folie s'établit non par un critérium unique, mais par un ensemble complexe de caractères.

II. La ressemblance entre les grandes passions et la folie est si frappante que partout elle a été reconnue et affirmée par les langues, expression directe de l'opinion populaire : amoureux fou, folie du jeu, de la puissance, de l'argent, etc. Dans l'antiquité, beaucoup de médecins et de philosophes, notamment les Stoïciens, ont fait de même. Au XIXe siècle, l'étude des maladies mentales, jusqu'alors assez négligée, se développe et tend à se constituer scientifiquement. Cette question de ressemblance se pose de nouveau ; elle n'est plus seulement indiquée en passant ; elle est traitée : Lélut, Moreau de Tours, Maudsley et beaucoup d'autres rassemblent des observations et proposent des théories. Ils se complaisent dans cette région intermédiaire entre la raison et l'aliénation qu'ils appellent zone mitoyenne, frontières de la folie. Il serait téméraire de prétendre qu'ils affirment nettement l'identité de nature entre la passion et la folie, et que des ressemblances superficielles que tout le monde voit, ils concluent sans réserve à une ressemblance foncière. Pourtant, ils y inclinent visiblement et le mot célèbre : Le génie est une névrose, bien qu'il s'applique à la raison, pourrait sans peine être transféré à la passion. Mais il importe de remarquer que, sur le terrain où ils se sont installés de préférence, il s'agit plutôt des déséquilibrés, des impulsifs, des surexcitables que des passionnés au sens rigoureux où nous l'entendons ; en tout cas, dans leur étude, ils n'établissent aucune distinction entre ces deux catégories, en sorte que leur réponse reste vaguement déterminée. Au contraire, Renda, dans son récent ouvrage [1], soutient formellement l'identité de nature et, comme il distingue

1. *Le Passioni*, 1906, surtout chap. V et VI.

rigoureusement l'émotion de la passion, qu'il les pose même comme antithétiques, sa thèse ne prête à aucune équivoque. En voici le résumé.

Les passions sont des formes mitigées, des *équivalents* des psychopathies. L'observation et l'analyse nous permettent de distinguer trois groupes de faits : 1° les moments passionnels, simples poussées (d'amour, d'ambition, de haine, etc.) qui ne durent pas; elles ne constituent pas plus une passion qu'un accès isolé de peur ne constitue une phobie; 2° les psychopathies passionnelles, c'est-à-dire les troubles psychiques qui prennent la physionomie d'un fait passionnel exagéré, comme la folie jalouse, la vengeance criminelle, 3° les passions au sens vrai et propre; elles ont un degré qui n'est pas atteint dans le premier cas et qui est dépassé dans le second. — « Prises en elles-mêmes, les passions sont des équivalents psychopathiques. La conception implicitement contenue dans la théorie des équivalents épileptiques (Samt, Lombroso), si féconde en résultats pour la connaissance de beaucoup de faits morbides, doit s'étendre du champ de l'épilepsie à toute l'activité pathologique de l'esprit humain. On sait que les « équivalents épileptiques » sont des troubles profonds de la conscience qui, comme préludes d'un accès proprement dit, souvent se substituent à lui, sans produire de troubles moteurs, vaso-moteurs, etc. C'est une réduction dans la sphère psychique du cadre clinique de l'épilepsie et comme une atténuation des phénomènes qu'elle présente. Les passions sont pour les psychopathies ce que les équivalents psychiques sont pour l'épilepsie. Elles sont des préludes ou des substituts soit dans l'individu, soit dans le processus héréditaire des formes morbides classiques; elles en présentent les formes atténuées et ont toutefois la même issue » (p. 101).

On a pu remarquer que le Dr Renda allègue deux sortes de preuves à l'appui de sa thèse : la passion est l'équivalent d'une psychopathie dans l'individu; elle l'est aussi dans une famille ou une lignée : c'est l'hérédité par métamorphose ou hétéromorphisme, sujet traité par tous les auteurs qui ont écrit sur la transmission héréditaire[1].

Je n'insisterai pas sur cette deuxième preuve, parce que cette forme d'hérédité a suscité beaucoup de critiques et qu'on lui

1. On l'a étudié surtout sous la forme morbide, soit d'après des observations cliniques, soit d'après des documents historiques (dégénérescence des familles royales et princières, de la lignée des hommes célèbres.) Pour les détails sur ce point, je me permets de renvoyer à mon livre sur *L'Hérédité psychologique* : Ire partie, ch. VI et ch. VIII.

reproche d'être un procédé d'explication trop élastique. D'ailleurs, dans le cas actuel, la position du problème change un peu. Il ne s'agit plus d'une maladie mentale qui se maintient pendant plusieurs générations, mais change de forme en passant de l'ascendant au descendant : hypocondrie, mélancolie, épilepsie, imbécillité. Il s'agit de la *passion* d'un père, devenant, par hypothèse, état vésanique chez le fils, ou inversement. Certes, on peut produire des faits de ce genre, mais on peut aussi se demander s'ils sont assez bien établis et surtout assez nombreux pour autoriser une conclusion générale.

J'avoue incliner personnellement vers la thèse pathologique. Passion et folie me paraissent taillées dans la même étoffe ; le difficile est de fixer la limite. Nous avons vu qu'il n'y a aucun caractère spécifique qui permette de distinguer toujours et sûrement le passionné de l'aliéné. On ne peut statuer en général, parce que dans toute généralisation les caractères secondaires disparaissent et ils sont indispensables pour décider. Cependant quelques remarques montreront que l'identification complète est inacceptable.

Il est admis que chaque forme de tempérament prédispose à certaines maladies : inflammatoires, consomptives, nerveuses, etc. ; mais cette prédispositon n'est pas une maladie et n'y aboutit pas nécessairement. De même pour les passions : on trouverait à discrétion de grands passionnés qui n'ont pas sombré dans la folie et d'autre part des folies qui n'ont eu pour prélude aucune passion.

Voici une autre difficulté. Si l'on admet la thèse de l'identité de nature dans son intégralité ; si *toute* passion est l'équivalent mitigé d'une psychopathie, on est contraint de trouver cette équivalence et d'établir que telle passion correspond à telle psychopathie, par exemple l'ambition à la mégalomanie. Est-ce possible ? Il n'y a aucune classification des maladies mentales qui soit universellement admise ; chaque aliéniste notable a la sienne. Il n'y a non plus aucune classification des passions acceptée de tous, d'autant moins que les essais de ce genre confondent les états affectifs simples, les émotions et les passions. Cependant, supposons ce double travail accompli, supposons qu'il ait réussi à s'imposer, on peut prédire sans crainte que les deux classifications ne seraient pas superposables ni coïncidentes sur tous les points. Si l'on en doute, que l'on compare les classifications quelconques qui ont cours actuellement. Il y a dans les maladies mentales des états comme la mélancolie qui n'ont pas d'équivalent passionnel. Quels seraient ceux des folies diathésiques ?

A la vérité, on peut procéder avec moins de prétention et sous

forme fragmentaire. Dans certains cas, le rapprochement s'opère de lui-même et divers auteurs l'ont fait, sans aucune préoccupation de doctrine[1]. Jalousie et délire des persécutions, haine et folie morale, ambition et délire des grandeurs, ivrognerie et alcoolisme, amour et folie érotique (ou folie d'exaltation sans contours nosologiques précis », d'après Renda, p. 100). Il y a des équivalences plus hasardées : l'avarice et la kleptomanie, la passion des collectionneurs et encore la kleptomanie, selon le même auteur. Toutefois si l'on analysait avec quelque soin chacun de ces couples, on constaterait que des éléments psychiques s'ajoutent ou s'éliminent en passant de la forme passionnelle à la forme psychopathique. — L'identité de nature est mieux marquée dans d'autres cas : le jeu-passion et le jeu-folie, la passion religieuse, politique, esthétique, scientifique qui, en s'exaltant jusqu'au délire, va se terminer dans un asile d'aliénés. En somme, quand on passe de la passion, sous ses formes vives, à la folie, on a l'impression de ne pas changer de milieu; mais c'est une *impression* plutôt qu'une certitude positive, expérimentale.

Sans insister plus longtemps sur ce point, restreignons-nous pour finir à cette unique question : toute passion est-elle morbide par nature? — Le seul procédé convenable non pour la résoudre mais du moins pour l'éclaircir, c'est d'examiner la valeur de la passion comme fait biologique.

De nos jours, on est assez volontiers disposé à admettre que les diverses formes de la vie psychique sont des instruments adaptés moins à la spéculation qu'à des fins positives; ce sont des armes pour la lutte, utiles ou nuisibles suivant les cas. Perception, jugement, raisonnement, instincts, tendances, volonté et action ont, avant tout une valeur pratique pour notre contact avec le monde et doivent être jugés d'après cet étalon; leur valeur spéculative est un luxe.

Considérons la passion du même point de vue. Est-elle un instrument utile pour la vie de l'*individu*? Remarquons d'abord qu'un homme sans passion — il s'en rencontre — n'est pas nécessairement un être inerte et sans ressort, comme on pourrait le supposer à la légère. Il est muni comme tout autre des appétits, instincts, tendances, désirs et aversions qui font partie de la constitution nor-

1. Entre autres Descuret, dans sa *Médecine des passions*, livre souvent cité et je crois, peu lu, quoique remarquable pour son temps (1840), plein de faits curieux et d'aperçus ingénieux. L'auteur a bien marqué la place à part des passions dans l'ensemble de la vie affective et il est bien supérieur sur ce point à ceux qui l'ont suivi.

male de l'humanité : cela suffit grandement à le faire agir. Ni l'activité explosive de l'émotif, ni la tension violente et ferme du passionné ne sont nécessaires. Rappelons aussi que la passion n'est pas une manifestation primaire et simple, un don de la nature; elle est l'œuvre souvent frivole de l'homme. Cette forme complexe de la vie affective dont nous avons analysé plus haut les éléments, est-elle un gain pour l'*individu*[1]? Est-il mieux armé? Quelques auteurs, même sans juger en moralistes, le nient. La question n'est pas simple et la réponse dépend de la conception qu'on se fait de la vie.

Si on apprécie la vie en dépensier; si, par bien vivre, on entend beaucoup vivre, c'est-à-dire accumuler dans un temps donné un très grand nombre non pas d'idées pures mais d'impressions affectives, on attribuera à la passion une valeur biologique positive.

Si, au contraire, on apprécie la vie en économe, on décidera que la passion est de la force perdue, un gaspillage débilitant, et on lui attribuera une valeur biologique négative.

Si, laissant de côté ces deux affirmations contraires qui, comme tous les jugements de *valeur*, sont subjectifs, on essaie une évaluation du dehors, objective, d'après les résultats non d'après le sentiment intime de l'individu, on sera plutôt disposé à la solution négative. Toute passion même courte est une rupture dans la vie normale. Nous en connaissons les signes distinctifs : formation d'un caractère partiel, associations et dissociations régies par une seule idée dans une direction unique, polarisation de la conscience. Elle est un état *anormal* sinon pathologique, une excroissance, un parasitisme.

Pour conclure, les petites passions sont de simples prédispositions, les moyennes accentuent la marque pathologique; les grandes sont morbides et se rapprochent de la folie quand elles n'y aboutissent pas; et comme entre les deux extrêmes on peut constater en fait tous les degrés possibles de transition, il est également légitime de soutenir que la passion est une folie et qu'elle ne l'est pas. Il n'y a pas de réponse absolue.

V

Une dernière terminaison de la passion c'est la MORT. Il va de soi qu'il s'agit non de la mort naturelle résultant d'une maladie, d'un

1. J'omets les résultats des passions en dehors de l'individu, dans la société. Il est incontestable que, dans l'ordre social, aucune grande fondation n'a eu lieu sans elles, qu'aucune grande destruction ne s'est faite sans elles; mais on ne peut établir la balance exacte entre l'utile et le nuisible, ni par conséquent décider si les profits compensent les pertes. Nous étudierons ailleurs les grands aspects de la passion.

accident, de la vieillesse, mais de celle qui est l'effet de la passion elle-même et qui en sort par une logique interne, inévitable. Le passionné peut arriver à l'issue fatale de deux manières :

Par le seul fait intrinsèque de la passion, il marche vers la mort qu'il sait très possible, très probable, sans souci de l'éviter : les excès du gourmand, de l'ivrogne, de l'amoureux; le surmenage de l'artiste ou du savant, l'obstination aveugle de l'ambitieux qui affaiblit en lui l'esprit de calcul.

Par la même cause, mais en sus par la pression des influences ou des circonstances extérieures; le passionné marche à une mort certaine, volontairement, délibérement. La fin par suicide est le cas type; la haine qui se satisfait par la vengeance, avec l'acceptation anticipée d'une condamnation capitale.

Il y a une remarque générale à ajouter. Quand on parle de passions, on a ordinairement une telle habitude de ne penser qu'à deux ou trois, les plus communes et les plus dramatiques, qu'il n'est pas inutile de rappeler — ce que l'expérience de la vie humaine démontre amplement — que *toutes les passions sans exception peuvent conduire à la mort*. Une très courte revue des faits en donne la preuve. Je ne dis rien des passions nutritives, d'ordre inférieur, mentionnées plus haut.

Inutile d'insister sur l'amour. Dans l'ensemble des suicides, le nombre des hommes est 4 à 5 fois supérieur à celui des femmes; pour les suicides par amour il s'égalise à peu près dans les deux sexes, avec une légère augmentation du côté des femmes. Ce fait s'explique peut-être par la fréquence du double suicide chez les amants. Cette fin est particulière, non par cette union dans la mort, effet d'un attachement identique et d'une suggestion quelquefois réciproque, mais par le milieu psychologique qui l'enveloppe. D'abord une illusion imaginative : les amants veulent reposer ensemble dans la même tombe, comme s'ils pouvaient y trouver l'assurance d'une possession complète, définitive et immuable; pour cela ils emploient tous les procédés en leur pouvoir; faute de mieux, des adjurations suprêmes à leurs parents. Ensuite, c'est le calme. Quand leur résolution est prise, ils se sentent heureux, peut-être parce que ce consentement mutuel est la plus haute preuve de leur amour. « Les nombreux documents judiciaires que j'ai consultés, les enquêtes personnelles que j'ai faites établissent en effet que les amants préparent généralement leur double suicide avec une insouciance, une gaieté surprenantes [1]; »

1. Proal, *ouv. cité*. On trouvera de nombreux et curieux documents sur ce sujet dans le chapitre II : « Le double suicide passionnel ».

en sorte que leur désir, sans cesser d'être une violente passion, prend l'apparence d'une volonté bien affermie.

Inutile aussi d'insister sur l'ambition (passion de la puissance sous toutes ses formes). Elle est à peine inférieure à l'amour; l'histoire en fournit des millions de preuves, du moins avant l'époque actuelle; car, de nos jours, sauf durant les révolutions, l'ambition cause rarement la mort. Qu'on se rappelle l'empire romain, et surtout l'empire byzantin : sur 109 personnages impériaux, 34 seulement sont morts naturellement. Les candidats ont-ils jamais manqué? Les tyrans les plus sanguinaires ont toujours trouvé des ambitieux à leur service (Henri VIII, ses femmes, ses ministres), à peu près certains de périr d'une mort violente.

Toutes les passions qui ont pour essence l'amour du risque, du hasard, la recherche d'un inconnu d'autant plus attrayant qu'il est plus vague, celles du joueur, de l'aventurier, de l'explorateur doivent se résigner d'avance à la possibilité de finir par la mort.

De même pour la haine et la jalousie. A leur degré extrême, elles se traduisent par cette imprécation connue : Que je meure pourvu qu'il meure[1]! Enfin on sait que des avares aiment mieux mourir que de diminuer leur trésor.

Reste un dernier groupe d'une nature spéciale : le patriotisme du soldat, du général romain pratiquant volontairement la *devotio* pour assurer la défaite de l'ennemi; — les passions religieuses ou politiques, sous la forme passive des martyrs qui préfèrent le supplice à l'apostasie ou sous la forme active des apôtres, des missionnaires qui bravent la mort ou même la recherchent. Toutefois, celles-ci peuvent susciter une objection : nous les nommons passions, ne serait-il pas plus exact de les nommer croyances? Assurément ce dévouement jusqu'à la mort est l'effet d'une foi; mais n'y a-t-il pas aussi tous les caractères que nous avons attribués à la passion, y compris l'idée fixe, et n'est-ce pas comme passion que cette foi est si agissante? Pourtant il existe une différence que tout le monde sent d'instinct; la voici : toutes les passions de ce groupe ont un caractère *impersonnel* et *impératif* (au sens moral) qui manque dans les autres. Aussi, le plus souvent, elles sont

1. Dans la littérature japonaise, la *vengeance* est la passion préférée, comme l'amour dans le théâtre et le roman des Occidentaux (Voir Aston, *Histoire de la littérature du Japon*). Dans les littératures anciennes, au moins à leur début, la passion amoureuse est au second plan. On a signalé Apollonios (de Rhodes) comme ayant donné le premier une fine analyse psychologique de l'amour, à la manière de nos contemporains. Il ne serait pas difficile d'indiquer les causes du rôle exorbitant attribué à cette passion dans la littérature, au détriment des autres qu'elle tend à faire oublier.

collectives; elles unissent les passionnés similaires au lieu de les séparer. En dehors d'elles, au contraire, les passions sont strictement individuelles et n'ont aucune tendance à s'objectiver dans les autres hommes, sinon par imitation. L'idée qui fait le fond de ces passions-croyances est générale ou généralisable, très différente en cela de l'idée fixe de l'amoureux, du joueur, de l'ambitieux, du jaloux, de l'avare.

Cette fin de la passion par la mort — qui est celle des grands passionnés — nous donne la mesure de sa puissance et elle nous offre aussi le spectacle curieux d'une lutte entre deux instincts très énergiques. D'une part, l'instinct de la conservation, la crainte de la mort, la volonté de vivre qui, suivant le mot de Schopenhauer, est tout entière dans tout animal, même le plus infime, et réagit de tout son pouvoir. D'autre part, la passion qui, par sa violence invincible et sa direction vers un but unique, peut sans erreur être assimilée à un instinct. Pourquoi la passion reste-t-elle victorieuse? On peut dire que l'instinct de la conservation n'a pas une force égale chez tous les hommes; il y a des faiblesses innées; d'autres acquises par le fait des circonstances (maladie incurable, chagrin) ou de la réflexion : mais, malgré ces éclipses, la véritable raison est ailleurs. Si l'on considère le cas de plus près, on voit qu'au fond il n'y a pas lutte. Réelle au début, elle n'est plus tard qu'une apparence, une illusion de la conscience. Le grand passionné est confisqué tout entier par sa passion, *il est sa passion*; pour lui, la perdre c'est cesser d'être, à moins qu'il pût réussir à l'expulser d'un bloc pour revenir à l'équilibre normal, ce qui différerait peu d'un miracle. L'instinct de la conservation et la passion sont identifiés l'un avec l'autre et ne font qu'un. Cette position où la tendance à persévérer dans l'être doit conduire au non-être est logiquement contradictoire et pratiquement pathologique. Les passionnés de ce genre meurent par des raisons psychologiques, comme le reste des hommes meurt par des raisons physiologiques [1].

Th. Ribot.

1. Parmi les formes finales, je ne compte pas le crime; il est un effet de la passion ou un moyen violent de la satisfaire (crime par amour, ambition, etc.). Pourtant, quelques cas semblent faire exception; par exemple, le meurtre par vengeance longuement préméditée (j'exclus les formes impulsives). C'est l'effort de l'individu pour se libérer de l'idée obsédante en supprimant la cause; il ressemble, au fond, à une fin par *assouvissement*. Quelques anthropologistes ont soutenu la thèse d'un rapport inverse entre le suicide et l'homicide : on tue pour ne pas se tuer, on se tue pour ne pas tuer. Peut-être est-ce un cas analogue, un équivalent de la fin par suicide

REVUE CRITIQUE

LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT [1]

Le livre de M. Delbos est de premier ordre. Par la sûreté et l'ampleur de la documentation, par l'exactitude et la profondeur de l'interprétation, par le sens très vif et très scrupuleux du problème historique, par l'extrême souci d'objectivité, par la richesse du détail et la solidité de l'ensemble, il égale les meilleurs travaux que nous connaissions sur Kant. Il donne tout ce qu'il annonce et plus encore; car il expose de la façon la plus méthodique et la plus complète l'évolution de la philosophie pratique de Kant, par l'analyse méthodique de tous les ouvrages de Kant, d'après toutes les sources aujourd'hui connues; mais il y enferme du même coup et laisse paraître, quand il faut, l'ensemble de la philosophie kantienne; et il traite en de nombreuses notes substantielles et extrêmement précises de tous les problèmes que pose le détail ou l'enchaînement des doctrines, de sorte qu'il n'est point de question kantienne qui n'y soit examinée et souvent discutée à fond; si l'on ajoute qu'il met à profit à peu près tous les travaux marquants de la vaste bibliographie kantienne, qu'il passe au crible les interprétations des commentateurs, qu'il cherche, lorsqu'il est nécessaire, à préciser par la comparaison avec les doctrines des disciples, sinon la signification, du moins la direction des théories kantiennes, on comprendra son importance et l'embarras où nous nous trouvons d'avoir à la montrer en quelques pages. Certes il nous est impossible d'en développer le contenu; un résumé n'aboutit jamais qu'à donner l'image la plus fausse d'un livre où pas une ligne n'est perdue. Nous renonçons à la tâche impossible d'en présenter une réduction à la fois complète et exacte. Nous nous bornons à extraire de l'ouvrage, où elles figurent, à l'état implicite et sous la forme strictement objective de faits, de textes, de rapprochements de textes, d'analyses d'ouvrages et d'interprétations, certaines thèses particulièrement importantes qui constituent, dans la mesure où elles sont historiquement établies, les résultats de cette contribution nouvelle à la « Kantliteratur ». Parmi ces résultats, il en est qui confirment des

1. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Paris, F. Alcan, 1905, p. IV-756.

travaux antérieurs; il en est qui apportent une vue nouvelle. Tous sont originaux, car aucun ne repose uniquement sur des travaux antérieurs; ils se dégagent tous de la considération objective de l'œuvre de Kant et sont étroitement coordonnés. Nous devons signaler au lecteur, avant de commencer notre travail, que cette méthode d'exposition indirecte, qui nous paraît ici la seule possible, n'a qu'une valeur approchée; elle présente sous forme fragmentaire et à l'état isolé des idées qui sont répandues dans l'ensemble; elle tire des conclusions qui demeurent impliquées dans le texte et soutenues par lui; elle dénature quelque peu l'objectivité de l'ouvrage. Mais cette objectivité vient précisément du tout de l'ouvrage et ne saurait passer dans un compte rendu.

Kant dans la formation de son système n'est pas dirigé par des préoccupations morales. Il n'est même pas dirigé par l'idée de son système; dans la composition de sa doctrine il va des parties au tout sans une aperception préalable du tout (p. 56). L'hypothèse, qu'en particulier il aurait été guidé dans la formation de sa doctrine par des préoccupations morales, n'est pas exacte. Elle semble pourtant emprunter une certaine force au témoignage même de Kant. « Ursprung der Kritik ist Moral », dit l'un des fragments rassemblés par Reicke; et Kant y laisse encore entendre que la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps a été déterminée par l'établissement de la théorie de la liberté. Mais c'est là une construction après coup, une reconstitution faussée par cette illusion de finalité qui nous porte à croire que nous avons voulu et préparé les choses selon le sens que nous leur attribuons actuellement. L'histoire démontre que l'affirmation de la liberté transcendentale ne s'est produite dans le système qu'avec l'autorisation de la théorie esquissée dans l'écrit de 1769, achevée dans la première partie de la dissertation de 1770. Kant a d'abord analysé séparément le fait de l'expérience et le fait de la vie morale, avant de chercher à en unifier les principes; ce n'est qu'à partir de 1770 qu'il travaille à établir la convergence des deux doctrines constituées séparément. L'explication historique des concepts moraux tels qu'ils se sont développés dans sa philosophie restitue à ce développement son caractère réel, écarte les hypothèses spécieuses et fragiles, et les objections sommaires.

Cette philosophie pratique elle-même n'est pas née d'un effort direct et continu vers une doctrine préformée en quelque manière (741). Elle recouvre un long travail d'examen critique, des éléments fort complexes et d'origine fort diverse où s'expriment à la fois la personnalité de Kant et les tendances de son siècle. « Vouloir solliciter trop vivement les essais de la période antécritique dans le sens de la doctrine à laquelle ils aboutiront, ce serait méconnaître le génie propre de Kant et sa longue patience à attendre l'idée qui mettra tout en ordre » (56). Et, de fait, la période antécritique n'aboutit qu'à fournir un certain nombre de concepts qui entreront comme éléments dans le

système moral définitif, et un certain nombre de solutions provisoires, dont les unes se transforment plus tard en problèmes et les autres seront abandonnées. La première partie de l'ouvrage, les idées morales de Kant avant la Critique, fait une revue très complète de l'apport de cette période et confirme pleinement cette assertion. Dès le début de la période empirique Kant tâche de soustraire les vérités morales et les croyances qui s'y rattachent au doute qui atteint les principes métaphysiques (Der einzig mögliche Beweisgrund, II, 109). Il pressent déjà qu'en dehors de la raison démonstrative il y a une autre raison et l'effort qui le libère de la prétention qu'a le dogmatisme de considérer la réalité comme une simple promotion de la logique pure, libère du même coup la réalité morale; c'est ainsi qu'il établit dans le Traité des grandeurs négatives la réalité des oppositions morales et la valeur de l'intention; qu'il distingue dans l'étude sur l'Évidence les deux espèces d'obligation; qu'il affranchit l'obligation de l'idée de perfection et qu'il en cherche la source dans une faculté de discerner le bien qui n'est pas un savoir, qui n'est pas la faculté de connaître le vrai, dans le sentiment. Sous l'influence des Anglais et de Rousseau, il reconnaît que toute vérité pratique ne peut être qu'une donnée humaine : anthropomorphisme moral qui s'oppose à l'esprit dogmatique d'impersonnalité abstraite; idée qui rétablit même pour la période critique l'analyse de la conscience morale commune à la base de la moralité. Le pur sentiment moral est du reste celui qui s'élève à l'universel, qui est capable d'universalité dans sa formule et dans son application, qui tend à constituer un ordre général des volontés. Ainsi se constitue la notion d'une moralité naturelle, indépendante de la spéculation, capable de se rattacher aux croyances dont elle réclame le soutien « par un lien plus solide et plus intime que celui des déductions métaphysiques ordinaires » (127). Sous l'influence de Rousseau, Kant achève de se libérer des préjugés dogmatiques : de l'idée de la supériorité de la spéculation jusque dans l'ordre de l'action; du lien intellectuel établi entre la volonté morale et les vérités suprasensibles qui paraissent en être la justification suprême. Dès lors la métaphysique est doublement condamnée : pour la vanité de ses prétentions spéculatives et pour son inutilité pratique (Rêves d'un Visionnaire, 1766). Les affirmations métaphysiques, loin de se justifier intellectuellement et de fonder par contre-coup la vie morale, sont des croyances fondées sur la moralité et tirent d'elle leur solidité et leur empire. Il semble donc que Kant aboutisse dans cet écrit d'une part à l'empirisme, de l'autre à la foi morale; la métaphysique ne serait plus « que la science des limites de la raison, destinée à libérer d'une science illusoire les préceptes immédiats du cœur avec la foi qui les accompagne » (133). Mais cette interprétation négligerait dans cet écrit *la persistance d'un certain esprit naturaliste* qui reste dans son fond constructif, systématique et dans une certaine mesure imaginatif[1].

1. C'est une thèse qu'il importe de signaler, car elle contredit l'opinion d'un

Les rêveries de Swedenborg ont fait rentrer dans l'esprit de Kant la distinction du monde sensible et du monde intelligible; la conception d'un monde intelligible marque les limites de la connaissance, empêche qu'au nom de l'expérience on ne dogmatise contre l'existence des esprits; en même temps elle est déterminée jusqu'à un certain point dans son contenu par le sentiment moral d'une dépendance de la volonté particulière à l'égard de la volonté universelle; sous une forme à la fois sérieuse et ironique Kant énonce des conjectures qui sont peut-être le premier essai des postulats.

Ainsi les Rêves ne sont pas seulement une œuvre de critique négative qui ne s'arrête que devant les droits naturels de la conviction morale. Kant y conçoit que la morale pourrait être positivement fondée si l'affirmation d'un monde intelligible pouvait être rationnellement justifiée. Il croit pouvoir apporter cette justification en 1770 dans la Dissertation; la distinction du monde sensible et du monde intelligible y est établie par la doctrine de l'idéalité des formes *a priori* de la sensibilité; cette distinction lève les antinomies et par conséquent affranchit la science de la contradiction; elle est en même temps la vérité requise par la morale. « *Les deux séries de réflexions auxquelles Kant avait été conduit sur la science et sur la morale, au lieu de continuer à se développer presque séparément, arrivent à se rencontrer par une sorte de convergence spontanée* » (145). « Fondé en principe, l'idéalisme transcendental sert à la fois à justifier et à définir le rationalisme, et *le rationalisme va revendiquer dans la pensée de Kant le droit qu'il a de garantir par lui seul la certitude de la moralité, comme toute certitude en général* » (149). Ainsi le rationalisme n'aurait jamais cessé de gouverner la pensée de Kant, alors même qu'il paraissait s'en écarter le plus; l'insuffisance du rationalisme dogmatique n'avait pas chassé de son esprit la notion d'un rationalisme mieux en accord avec le double aspect du réel; et le dogmatisme étant définitivement détruit par la doctrine de l'idéalité des formes de la connaissance sensible, ce rationalisme nouveau, à la fois scientifique et moral, s'élève sur ses ruines. La Dissertation de 1770 pose nettement l'idée d'un monde intelligible : les déterminations de ce monde, quoiqu'ici purement spéculatives, autorisent l'espoir, énoncé hypothétiquement dans les Rêves, d'appuyer les convictions morales sur un fondement rationnel. Kant affirme que les notions morales viennent non de l'expérience, mais de l'entendement pur; il faut chercher dans la raison ce qui explique et justifie la moralité humaine. Il tend dès lors à admettre une causalité inconditionnée du vouloir au-dessus de la causalité conditionnée de l'entendement théorique (p. 158); mais l'idée de la liberté, que posent les *Leçons sur la métaphysique*, n'est pas encore explicite; la liberté transcendentale, objet et limite de la spé-

certain nombre de commentateurs de « Träume » en même temps que la doctrine courante d'une période franchement empiriste succédant au premier dogmatisme Kantien et précédant la période critique (v. p. 194).

culation, n'est pas encore liée à la liberté pratique ; ceci est précisément l'effort de la période critique.

C'est sur ce fond d'idées morales rapsodiquement rassemblées et qui depuis la Dissertation aspirent à s'unir dans un même système avec la doctrine du savoir que se constitue, à partir de la première Critique, la philosophie pratique de Kant. Le concept de la liberté est le centre de cette organisation ; mais *ce concept est loin d'être fixé une fois pour toutes dans la Dialectique transcendentale.* La grande originalité de cette partie de l'ouvrage de M. Delbos est qu'*il dégage avec une extrême précision et un rare esprit historique, ces notions différentes, leur conflit, leur origine, l'ordre de leur succession, la loi et la raison de leur évolution*[1]. En effet dans la Critique de la Raison pure, il y a la liberté cosmologique, idée de la raison et la liberté pratique, simple indépendance de la raison à l'égard des mobiles sensibles, qui est connue directement par expérience. La liberté transcendentale, logiquement possible par la distinction du noumène d'avec le phénomène, puise sa réalité dans le fait de la liberté pratique, dont elle détermine comme chose en soi la causalité intelligible ; c'est l'application de la liberté transcendentale à la liberté pratique par la théorie du caractère intelligible. Mais cette application met précisément en lumière le dualisme entre la causalité que la liberté possède comme chose en soi et la causalité de la raison. La liberté ressemble ici aux essences de la métaphysique traditionnelle. Kant ne dit même pas expressément ce qu'il dira dans la Critique de la Raison pratique : à savoir que c'est nous-mêmes qui en rapport avec la loi morale nous donnons notre caractère. « Nous avons affaire ici à la chose intelligible inconnaissable, non à l'action intelligible. »

Dans la Grundlegung la liberté transcendentale et la liberté pratique s'identifient par l'idée de l'autonomie de la volonté. Mais la liberté qui se pose en posant la loi morale ne peut pas se confondre avec l'acte de volonté qui choisit d'obéir ou de désobéir à la loi. Précisément dans la « Religion » la liberté intervient sous le nom de « Willkür » pour expliquer le mal radical. C'est une liberté intelligible qui après avoir produit le mal se convertit au bien : différente à la fois de la volonté autonome, source de la législation morale qui ne peut pas ne pas être ce qu'elle est, et de la liberté intelligible qui est au-dessus de tout changement.

Dans la Critique de la Raison pratique elle-même, la liberté est d'abord déduite comme un principe, puis admise comme un postulat ; la liberté postulat de la Raison pratique n'est pas la même que celle qui s'identifie à la loi morale.

Il y a donc obscurité et contradiction. Mais il faut noter d'abord, et de nombreux travaux l'établissent, que les ouvrages de Kant renfer-

1. Cf. Delbos, Sur la théorie kantienne de la liberté, *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1905. Nous y empruntons les citations dont la pagination n'est pas indiquée.

ment des morceaux disparates, de date différente; par exemple la *Critique de la Raison pratique* présente en trois fragments trois conceptions différentes de la liberté; l'idée qui domine l'Analytique, l'idée de l'identité essentielle de la liberté et de la loi est la plus récente; elle a été constituée dans la *Grundlegung*; l'idée de la liberté transcendentale et du caractère intelligible qui reparaît dans l'éclaircissement de l'Analytique est reprise de la *Critique de la Raison pure*; enfin l'idée qu'expose la Dialectique, l'idée du souverain bien, date des *Leçons sur la métaphysique*. De même, le deuxième chapitre de la Méthodologie, qui dans la *Critique de la Raison pure* est en désaccord avec la Dialectique, semble avoir été antérieurement composé.

D'autre part la pensée de Kant a continué d'évoluer à partir de 1781; ces différentes conceptions de la liberté expriment les moments divers de son développement. *Kant est conduit de plus en plus à exclure de la liberté les éléments transcendants et inapplicables pour en retenir les éléments applicables et immanents.* En somme, « le monde intelligible, de plus en plus, pour Kant, est immanent à nous; il est l'élément de raison pure enveloppé dans nos actes, selon les divers points de vue auxquels on peut les considérer, il est, au plus haut degré que nous puissions atteindre, l'acte originaire par lequel nous instituons une législation pratique universelle ». La chose en soi se laisse déterminer de plus en plus par l'usage pratique de la raison.

Ainsi la détermination progressive de la liberté va de la transcendance à l'immanence et avec elle toute la philosophie de Kant. « De plus en plus la réalité spécifiquement pratique qui est attribuée à la liberté transcendentale tend à en fournir tout le contenu; de plus en plus la liberté c'est exclusivement la causalité inconditionnée de la raison, considérée soit dans sa relation essentielle avec la loi morale qu'elle pose et par laquelle elle se révèle, soit dans son rapport avec l'acte par lequel le sujet choisit la maxime de sa conduite, soit encore dans son rapport avec le pouvoir humain de produire la vertu et de promouvoir par elle la foi dans la réalité des conditions du souverain bien » (746). C'est là une thèse particulièrement importante puisqu'elle donne la loi de l'évolution de l'idée de liberté chez Kant. Elle repose du reste sur une thèse plus générale encore, à savoir que Kant *va du sens traditionnel que les dogmatiques donnent aux notions de la raison à une méthode qui les actualise*; mais il arrive que le sens traditionnel domine encore cette méthode (246), et ainsi s'expliquent certaines contradictions. La philosophie de Kant est comme enveloppée dans la métaphysique traditionnelle et ce n'est que progressivement qu'elle s'en dégage par une méthode qui substitue l'immanence pratique à la transcendance spéculative. « De l'ancienne métaphysique, qui avait été son éducatrice, Kant retient en effet les concepts essentiels qui en avaient été l'âme; mais c'est pour y saisir la virtualité de significations et d'applications immanentes, exclusivement déterminées par les conditions de la science et de la mora-

lité » (745). Le rationalisme critique renouvelle les solutions du rationalisme dogmatique beaucoup plus qu'il ne les supprime.

Cette évolution de la pensée de Kant est commandée par l'idée essentielle de sa philosophie : l'activité de la Raison. Par la hiérarchie des fonctions qui l'expriment, la Raison tend à se poser et à se saisir dans sa spontanéité pure, et dans l'acte par lequel elle se donne à elle-même, elle se donne comme réalité absolue : mais précisément comme une réalité qui se pose elle-même, dont l'essence consiste dans l'acte qui la pose, comme la loi, non plus comme l'être. La Raison pure, retenue et limitée par l'objet théorique, ne peut qu'aspirer par la production des idées à cette position inconditionnée. La Raison pratique, la raison qui se donne à elle-même comme loi, qui se pose absolument comme action, est l'achèvement de la raison théorique; mais elle est esquissée et comme préformée dans la raison théorique qui de la réceptivité de la sensibilité et de la spontanéïté de l'entendement s'élève à l'autonomie constructive de la raison proprement dite. La tendance critique est d'absorber dans l'activité de la Raison l'action des choses en soi posées en regard de la sensibilité comme la contrepartie de sa réceptivité, en regard de l'entendement comme l'attribut qui lui est corrélatif, l'objectivité intelligible; précisément parce qu'il y a des choses en soi et qu'elles ne peuvent être données à l'esprit en une connaissance, il faut qu'il y ait « des actes positifs et nécessaires de l'esprit réalisant d'eux-mêmes en quelque façon la signification inconditionnée qui appartient aux choses en soi, sans cependant être convertis en objets réels pour une connaissance, ou encore déterminant dans le sens d'un usage pratique l'existence des choses en soi » (202). Dans les idées de la raison, la chose en soi tend à s'égaler à l'Esprit, et l'Esprit tend à s'égaler à la chose en soi; par elles il poursuit et exprime en une certaine manière la causalité transcendante des choses en soi, en même temps qu'il exprime en des lois d'activité intellectuelle indéfinie la causalité immanente de la catégorie. L'Être se retrouve comme activité, comme loi; Kant transpose en termes d'Esprit la pensée du dogmatisme suivant laquelle les idées sont des existences ou représentent des existences; pour lui elles sont moins une puissance de représenter les choses en général qu'une puissance de s'actualiser utilement.

Mais la *Critique de la Raison pure* ne va pas jusqu'au bout de cette idée. Sans doute lorsqu'elle pose d'une part la liberté et le caractère intelligible, de l'autre le caractère empirique, qui s'y rapporte comme le phénomène à la chose en soi, elle détermine le rapport qui les lie, autrement que la métaphysique traditionnelle ne déterminait le passage de l'essence à l'existence; elle fait du caractère empirique non pas l'expression des lois naturelles, mais le schème du caractère intelligible. « Tandis que les doctrines métaphysiques restaient embarrassées dans leur effort pour relier la *causa sui* ou les essences réelles à la réalité donnée, qu'elles recouraient à des explications vai-

nement subtiles, Kant découvre dans la volonté la faculté qui, au lieu de représenter cette liaison, l'accomplit;... il se défend d'inventer des symboles plus ou moins arbitraires pour expliquer le passage du transcendental à l'empirique; il les remplace par le fait de la démarche pratique qui enveloppe une raison capable, non pas de comprendre par connaissance l'origine des actes, mais d'en être elle-même l'origine » (221). La causalité des choses en soi tend à rentrer dans la causalité de la raison, certifiée par les impératifs pratiques. « De plus en plus la notion de la chose en soi se prête à des applications qui la rapprochent davantage de ce type immanent de réalité offert par la volonté humaine » (224). Mais il serait contraire à la réalité historique de trop forcer ce rapprochement. Dans la première critique, la chose en soi n'est pas encore déterminée jusque dans son fond par les exigences de la moralité; le sujet moral n'est qu'une dénomination relative du sujet transcendental. La liberté dont elle traite est encore la liberté transcendentale, cosmologique, cause à la fois des phénomènes naturels et des actions humaines, une « res æterna ». « L'idée de la liberté reste sous l'empire de la chose en soi à laquelle elle emprunte certaines de ses plus importantes déterminations; avant d'être le principe rationnel dont la signification immanente est déterminée par la pratique, elle est la chose en soi vue sous l'aspect de sa causalité réelle quoiqu'incompréhensible » (227).

Dans la première critique, la Raison pure théorique n'a pas encore conscience du lien qui l'unit à la Raison pure pratique : le rapport des idées transcendentales aux principes moraux est seulement posé dans la Dialectique; et il semble que Kant revienne promptement dans la Méthodologie aux conceptions et aux formules des leçons sur la Métaphysique. La liberté n'y apparaît ni comme idée, ni comme relevant positivement d'une idée. « Tandis que la dialectique, tout en maintenant un certain dualisme entre la liberté transcendentale et la liberté pratique, affirmait cependant que c'est sur l'idée transcendentale de la liberté que se fonde le concept pratique de la liberté, la Méthodologie expose que la question relative à la liberté transcendentale concerne seulement le savoir spéculatif, que nous pouvons la laisser de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit de ce qui est pratique. » La liberté pratique peut être démontrée par l'expérience. C'est que la doctrine de Kant n'a pas donné d'un coup tout ce qu'elle contenait : l'idée que la raison est acte et non représentation, idée qui rompt avec la métaphysique traditionnelle, n'a pas affranchi immédiatement les notions de la raison du sens que leur avait donné cette métaphysique : le monde intelligible, le monde des choses en soi domine encore le monde des idées; « c'est donc par delà elle-même que l'idée de la liberté, expression suprême de la raison dans son application immanente, cherchera le fondement de sa réalité et, tournée vers la chose en soi, elle laissera subsister entre elle et la liberté pratique un dualisme encore irrésolu » (246). C'est le

point vers lequel se porte dorénavant la réflexion de Kant : l'idée d'autonomie va l'aider à établir la communication du monde des phénomènes et du monde des choses en soi, l'exercice actif des idées de la raison, qui détermine davantage les choses en soi en les intégrant plus positivement dans le système.

La première Critique laisse mal défini le rapport de la liberté comme cause à l'impératif comme loi. *Il semble que, cette liaison, Kant l'ait opérée, dans ses travaux sur la philosophie de l'histoire* (269 et suiv.), par l'idée de la liberté comme fin idéalement nécessaire, par suite comme loi de l'évolution de l'humanité. La liberté pouvant se prendre elle-même comme contenu ne laisse pas vide la fin qu'elle est comme causalité pure. La volonté apparaît comme le sujet de la législation qu'établit la liberté par l'ordre juridique des personnes; et voilà constitué le concept de l'autonomie de la volonté; en même temps la liberté transcendentale et la liberté pratique se relient : le véritable monde intelligible, en fonction de la causalité de l'idée, c'est la société des êtres raisonnables sa réalisant sous les lois universelles qu'ils ont constituées.

Avec cette notion de l'autonomie est définitivement constituée la philosophie pratique de Kant. Cette notion de l'autonomie de la Volonté elle-même est définitivement constituée par les Fondements de la Métaphysique des Mœurs; l'analyse y ramène graduellement la notion de la bonne volonté et du devoir à celle de la volonté de tout être raisonnable conçue comme volonté législatrice universelle. L'impératif catégorique n'est possible que parce que nous sommes, comme êtres raisonnables, les auteurs de la législation à laquelle comme êtres raisonnables et sensibles à la fois nous sommes soumis. La loi universelle et nécessaire jaillit de la volonté, est la volonté même. Le sujet raisonnable n'obéit à la loi que parce qu'il l'institue dans son universalité; par la réalisation que l'idée de la liberté trouve ainsi dans la notion pratique de la loi morale, il devient « plus que l'objet transcendental, l'occupant du monde intelligible » (394). La Volonté autonome tend à refouler les déterminations métaphysiques de la chose en soi; elle prévaut sur la notion du caractère intelligible; la liberté comme faculté législative universelle est rationnellement antérieure à la liberté comme faculté de commencer suivant une certaine maxime une série d'actes.

Ainsi, comme le montre la *Critique de la Raison pratique*, liberté et loi pratique inconditionnée sont deux concepts corrélatifs; la liberté est la *ratio essendi* de la loi, la loi est la *ratio cognoscendi* de la liberté. La loi sert à déduire et à déterminer la liberté; dans le concept problématique et vide d'une causalité inconditionnée, — tel que le fournissait la Dialectique transcendentale, — la loi morale introduit « la notion d'une volonté qui agit indépendamment de toute condition empirique en ne prenant pour principe que la forme d'une législation universelle » (440). La loi morale prouve ainsi sa réalité non pas uni-

quement par elle-même, mais encore par la Critique de la Raison pure, en fournissant un contenu à un concept négatif; d'autre part elle révèle qu'il y a pour la Raison un usage immanent qui fait d'elle, dans le champ de l'expérience, une cause efficace agissant uniquement par des idées (441). La loi morale fournissant à l'idée de la causalité libre le contenu qui en justifie la réalité tend à identifier pleinement cette idée avec elle. « La causalité de la raison, au lieu d'exprimer simplement pour la pratique la causalité de la chose en soi, paraît l'absorber toute : c'est l'être raisonnable qui se donne à lui-même son caractère intelligible, d'où dérive l'unité de sa vie sensible comme phénomène » (451). « Kant incline donc à éliminer de sa théorie du caractère intelligible le substantialisme plus ou moins explicite qui était en elle : bien qu'à certains égards il continue d'admettre à l'origine du caractère l'action intemporelle des noumènes accomplie une fois pour toutes, cependant il la tient précisément pour une action, et pour une action en rapport direct avec la loi morale, non plus pour une détermination essentielle de la chose en soi comme chose » (454). Toutefois cette fusion de la liberté transcendentale et de la liberté pratique ne supprime pas un autre dualisme. Kant paraît mettre sur le même plan la liberté identique à la loi et la liberté constitutive d'un caractère. La première conception appartient à la *Grundlegung*, la deuxième est reprise de la *Critique*; l'une réalise l'idée d'une volonté législative universelle, l'autre explique par une spontanéité absolue l'origine première des actes humains, quelle qu'en soit la valeur morale. « Comment donc, en fin de compte, une liberté dont l'existence ne saurait être garantie que par la loi morale, et qui même ne fait qu'un avec la loi, peut-elle être capable d'agir contre la loi même? Sous un seul nom il y a bien là, semble-t-il, deux espèces de liberté radicalement différentes » (455).

De même la liberté qui figure au nombre des postulats « n'est pas la faculté qu'a la volonté pure d'être autonome et d'instituer une législation universelle, mais le pouvoir dévolu au sujet d'accomplir sa tâche morale sous l'empire de cette législation.... avec la pleine confiance qu'il a tout ce qu'il faut pour l'accomplir et qu'en l'accomplissant il acquiert un droit à l'existence effective des autres conditions du souverain bien » (496).

Ainsi accord des deux raisons malgré l'irréductible diversité de leurs usages : la raison pratique apportant des solutions immanentes aux problèmes de la raison pure; mais la raison pratique ne donne à la raison spéculative qu'un objet pratique et non point transcendant; et quand il cherche dans la troisième Critique à rapprocher plus étroitement le monde moral et le monde de l'expérience, l'objet de la raison pratique et l'objet de l'entendement théorique, c'est sur l'action réfléchissante du jugement que Kant fonde l'harmonie totale des choses : solution critique, en ce sens qu'elle donne une signification immanente à des concepts métaphysiques.

D'autre part, nous l'avons dit, c'est une appropriation plus complète encore des concepts rationnels à leur usage pratique, que nous montre la « Religion dans les limites de la Raison ». L'influence que la notion métaphysique de la chose en soi exerçait sur la notion pratique du caractère disparaît, au point même d'exclure l'idée prudemment admise de l'immutabilité : de même que la chute originelle, une régénération est possible. La chose en soi ne se projette plus sur la causalité du vouloir humain. Ici encore apparaît un nouveau dualisme, le dualisme de la volonté arbitraire et de la volonté autonome.

Ainsi il est juste d'admettre, mais dans un sens nouveau, la thèse du primat de la raison pratique. Elle transpose en formules d'action et par là résout les problèmes de la raison spéculative. Elle absorbe la chose en soi, fondement indéterminé des phénomènes, elle construit la nature par l'idée de finalité. « Il reste seulement bien entendu que la raison pratique ne peut ni déduire d'elle-même le fondement des phénomènes donnés à l'intuition sensible, ni saisir par une intuition intellectuelle le principe commun où se conçoit, dans le sens de sa suprématie, l'unité des fins de la nature et de l'Endzweck de la moralité » (*Bulletin*, 16).

Quelle que soit la solidité de l'ouvrage, il est clair qu'il appelle des réserves et des critiques : peut-être ne serions-nous pas tout à fait d'accord avec M. Delbos sur le sens de « Träume », sur cette idée que Kant n'a jamais cessé d'être rationaliste, sur l'influence de Hume, sur la chose en soi comme présupposition de la pensée kantienne, etc. Mais nous n'aurions pu faire valoir ces réserves qu'au détriment de notre exposition : elles sont peu importantes d'ailleurs et n'atteignent pas les thèses dominantes qui nous paraissent solidement établies.

H. Delacroix.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Benno Erdmann. — Ueber Inhalt und Geltung des Causalgesetz. Halle, Verlag von Max Niemayer, 1905, in-8°, 52 p.

Cette brochure du savant directeur des *Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* est le développement d'une communication faite le 22 septembre 1904, au Congrès international des arts et des sciences de Saint-Louis. Elle comprend cinq divisions dont voici les titres : 1° Objet d'une science générale des méthodes et développement historique de l'idée d'une méthodologie des sciences de faits; 2° Analyse de la présupposition de toute induction, au sens large du mot, à savoir que dans des perceptions répétées sont données des successions semblables de phénomènes; 3° Explication empirique de la loi de causalité; 4° Nécessité ou loi de la pensée dans le rapport de cause à effet; 5° Conséquences de cette nécessité.

Depuis le temps qu'on s'en occupe, on pouvait croire résolue la question du contenu et de la valeur de la loi de causalité. M. B. Erdmann la reprend et en donne une solution nouvelle.

A la suite d'une critique de la théorie empirique, qui pourrait bien être, après beaucoup d'autres, définitive, l'auteur est amené à constater que, dans le rapport de cause à effet, ce n'est pas assez de considérer la recognition reconstructive avec la comparaison et la distinction, c'est-à-dire les opérations qui nous donnent une idée abstraite des successions semblables et nous mettent sur la voie de concevoir ce rapport; il nous faut encore tenir compte de la nature de notre pensée. Or toute pensée a une nécessité formelle qui ne doit pas moins se manifester dans l'affirmation de la loi générale de causalité que dans n'importe quel acte de penser et, particulièrement, dans les jugements vrais. Soit le jugement : « cette surface est verte », que nous portons quand nous percevons, en effet, une surface verte. C'est un jugement nécessaire en ce sens que, sous peine de nous contredire, ou à moins de vouloir tromper, nous ne pouvons ni penser, ni dire : « cette surface n'est pas verte ». Il est donc de l'essence de la pensée que le prédicat d'un jugement contienne seulement ce qui appartient au sujet. Mais cette nécessité formelle de la pensée vaut aussi pour toute induction particulière et pour la loi générale de causalité. Si, dans le cours de nos perceptions, nous rencontrons des successions

semblables, le jugement : « ces successions sont semblables », affirme avec une nécessité formelle de la pensée le contenu commun d'un certain nombre de perceptions. S'ensuit-il que si a s'est présenté plusieurs fois accompagné de *b*, toujours *b* se présentera à la suite de *a*? Oui, s'il y a dans le phénomène antécédent un je ne sais quoi qui détermine nécessairement l'apparition du conséquent, et il faut que ce je ne sais quoi, ce *quelque chose* (etwas) existe, parce que, s'il n'en était pas ainsi, nous devrions nécessairement admettre qu'après a n'importe quel phénomène, *b*, *c* ou *d*, peut apparaître indifféremment et sans loi. C'est là une supposition que nous ne pouvons pas faire, car elle est en contradiction avec la constance de l'expérience sur laquelle s'est fondée et développée notre conception de la causalité. On dira, peut-être, que la constance de l'expérience vaut seulement pour l'expérience passée, et que Stuart Mill a considéré l'idée d'un chaos d'événements sans aucune loi comme parfaitement concevable. Mais il suffit de réfléchir pour reconnaître que l'idée ou même l'imagination d'un tel chaos est contradictoire, parce qu'elle nie, au moment même où elle les affirme, des rapports sans lesquels l'imagination elle-même ne peut s'exercer. Il faudrait, en effet, en venir à concevoir une connaissance sans rapports, une abstraction sans rapports, une reproduction, une recognition, une comparaison et une distinction sans rapports, en un mot une pensée sans rapports — autant de contradictions que de groupes de mots! Pour conclure, et en nous plaçant à un point de vue un peu différent, la loi de causalité se présente à nous comme un *postulat de notre pensée*, qui est justifié, au fur et à mesure, par la similitude des successions de faits, en même temps qu'il justifie les *hypothèses* ou inductions spéciales que nous faisons dans chaque cas particulier, et notre confiance en l'apparition des mêmes causes, à l'avenir, pour amener le retour des mêmes effets. Quant à cette expression d'*hypothèses*, elle s'explique de soi, si l'on comprend bien que la loi ou nécessité formelle de la pensée nous révèle seulement la présence d'un *quelque chose* au fond de tout antécédent, sans nous découvrir par elle-même ni la *nature* de ce quelque chose, ni *comment* il agit. Ce *was* et ce *wie*, c'est au savant à les chercher, et il ne peut faire à ce sujet que des hypothèses, rigoureusement subordonnées au contrôle de l'expérience.

Dans cette théorie, M. B. Erdmann fait à l'empirisme toutes les concessions qu'il faut lui faire, mais il se sépare nettement de l'empirisme en déclarant que « notre pensée constitue une réalité absolument indépendante de toute expérience » (p. 32-33). Peut-être aurait-il dû faire un pas de plus, reconnaître que cette réalité, purement phénoménale elle-même, a sa norme dans le principe d'identité, et que, par suite, cette norme s'applique à tous les objets de notre pensée. Il aurait ainsi découvert le *was* mystérieux près duquel, cependant, il avait passé sans le savoir, laissé aux sciences le soin de déterminer le *wie* ou *comment*, et indiqué au moins que la solution exacte du problème

de la causalité, comme de beaucoup d'autres, est inséparable d'une théorie définitive de la connaissance.

A. Penjon.

R. Herbertz. Die Lehre vom Unbewussten im System des Leibniz[1]. Halle, Verlag von Max Niemeyer, 1905, in-8°, 68 p.

Dans cette brochure, remplie de citations bien choisies, M. Herbertz étudie d'abord cette sorte d'inconscient qui est, pour Leibniz, du conscient en puissance, soit dans les idées innées et les principes pour ainsi dire instinctifs, soit dans « les provisions de la mémoire », et déjà il critique cette opinion que la différence du conscient à l'inconscient se réduit à une différence de degré dans la clarté. C'est, pour lui, une différence d'essence et non de degré qu'il faut dire : nous avons ou nous n'avons pas conscience. Il s'occupe ensuite des petites perceptions. Elles sont subconscientes; la conscience ne se produit, en effet, que si elles sont mêlées à d'autres éléments et atteignent avec eux une certaine somme. Analogues aux *différentielles*, suivant la remarque de Cassirer, elles fournissent ainsi la preuve que, dans le développement de la pensée leibnizienne, les mathématiques ont exercé une grande influence sur le progrès des théories psychologiques et métaphysiques. Mais ce sont des perceptions hypothétiques, et quelle que soit l'importance du rôle qui leur est assigné dans le système de leur inventeur, la question est de savoir si elles existent réellement. M. Herbertz ne le croit pas.

En vertu de l'harmonie préétablie, Leibniz proclamait la nécessité d'une corrélation universelle entre le physique et le psychique. Or nous ne trouvons pas de faits dans notre conscience qui soient corrélatifs à certains faits physiques très petits ou très peu importants; aucune sensation de son, par exemple, ne répond au mouvement d'une vague particulière; nous n'avons que la sensation du bruit qui correspond à l'agitation de toutes les vagues. Dirons-nous que certains faits physiques n'ont pour corrélatifs des sensations que lorsqu'ils ont acquis un certain degré d'intensité? Ce serait contraire à tout ce que Leibniz a enseigné sur les rapports du physique et du psychique. Il faut donc faire appel aux perceptions subconscientes et aux petites perceptions.

Ce sont là des arguments métaphysiques. On peut, on doit leur opposer des raisons psychologiques, dit notre auteur, et il l'a essayé. Il reproche à Leibniz d'avoir confondu la perception des sens (*Sinnerwahrnehmung*) et la perception du moi (*Selbstwahrnehmung*). Ce qui est vrai de la seconde ne l'est pas de la première. Toute connaissance qui résulte de la perception du moi suppose de l'attention;

1. Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, zwanzigstes Heft.

au contraire, dans la perception des sens, nous sommes attentifs, ou nous ne le sommes pas. Une idée fournie par la perception du moi s'évanouit de la conscience dès que l'attention s'en détourne, et tout au plus peut-on dire qu'elle agit encore comme idée inconsciente; c'est du moins une façon symbolique de parler. Il n'en est pas de même pour la perception des sens. Que nous fassions attention ou non à nos impressions ou sensations, elles ont des effets psychiques; leur réalité ne peut donc être niée; elles sont donc conscientes, et Leibniz a eu tort de les rejeter dans l'inconscient. Et, d'ailleurs, comme la distinction du conscient et de l'inconscient ne se ramène pas à une différence de degré dans la clarté, de même peu importe la *grandeur* des idées. Une idée aussi grande qu'on voudra disparaîtra de la conscience, tandis qu'une *petite* idée pourra y rester, et l'expression de petites perceptions, au sens que lui donne Leibniz, paraît tout particulièrement inexacte. Cet essai de critique vaudrait aussi pour la distinction célèbre de la *perception* et de l'*aperception*.

Il revient à dire, si je l'ai bien compris, qu'il n'y a pas, qu'il ne peut pas y avoir, et c'est l'évidence même, d'idées inconscientes. Mais en supposant, comme il faut, je crois, l'admettre, que nous n'avons vraiment des idées des choses qu'autant qu'à chacune d'elles correspond une sensation dont elle est la représentation, on est forcé de reconnaître qu'il se produit en nous des sensations auxquelles ne correspond aucune idée, et dont la présence en nous ne peut être que conclue, connue indirectement. La doctrine de Leibniz serait ainsi justifiée en partie, et elle le serait par une observation psychologique préférable, ici, à toute déduction métaphysique, et où l'harmonie préétablie et le principe même de continuité n'auraient aucune part.

A. Penjon.

II. — Esthétique.

Paul Gaultier. — Le rire et la caricature. Paris, Hachette, 1906.

On ne reprochera pas à l'ouvrage de M. P. G. d'être ennuyeux. L'auteur a su ordonner et comprendre son sujet; des reproductions photographiques ajoutent à l'attrait de son volume; M. Sully Prudhomme, enfin, a bien voulu écrire pour lui la préface que M. Bergson se trouvait empêché de lui donner. Le comique de la caricature; l'art de la caricature, avec Daumier; le réalisme de la caricature, avec Gavarni; le pessimisme de la caricature, avec Forain; la caricature et les mœurs : telles sont les parties de cette étude. Je m'arrêterai à la première, qui offre le plus d'intérêt pour le psychologue.

Il est inouï, écrit M. P. G., que la caricature, qui nous met sous les yeux tant d'infortunes, de vilenies, de laideurs, ne nous attriste pas, plus inouï encore qu'elle nous égaie. Qu'est-ce donc qui nous y fait

rire? La question est là. Et le fait principal, le fait attesté par l'évolution de ce genre d'art, c'est, nous dit-il, que la « charge » en est « l'élément drôlatique par excellence ». Les plus chargées des caricatures sont les plus amusantes; les plus véridiques sont les moins gaies.

La caricature a commencé, son histoire nous le montre, par les déformations matérielles, par le grotesque, par le gros rire dénué d'intentions morales; elle vise ensuite au comique, elle recourt moins à l'exagération des formes, ne s'adresse aux yeux que pour révéler le caractère, et devient en même temps moins risible; plus tard, elle veut aller au fond des choses, elle fuit toute outrance de la plume ou du crayon, et le rire s'atténue jusqu'à céder la place à l'impression pessimiste.

L'exagération, poursuit M. P. G., est donc bien la seule cause à quoi il faille attribuer les succès d'hilarité que remporte la caricature. L'exagération qui *enlaidit*, non pas celle qui embellit. L'exagération caricaturale n'est risible que parce qu'elle est péjorative. La caricature, en dernière instance, n'est qu'un art de la satire. Et, comme la satire, ajouterai-je avec l'auteur, elle procède ou peut procéder d'un idéal qu'elle relève justement en en montrant la négation.

Mais tâchons de préciser le rapport de la charge caricaturale au rire et aux théories du rire. Il y importe avant tout, écrit M. P. G., d'empêcher la pitié de naître; un certain degré d'irréalité est nécessaire pour ne pas intéresser le sentiment; trop vraie, la caricature devient profondément triste : ce qui est conforme à la théorie du jeu. Ce n'est pas, nous dit-il encore, la laideur, mais l'enlaidissement qui déclenche les spasmes nerveux par où se décèle notre gaieté. La *dégradation* (c'est la thèse de Bain, après Quintilien et Hobbes) serait le principe où résiderait la force comique de l'exagération caricaturale; l'amour-propre jouerait ici un rôle prépondérant. Voilà qui est bien. Mais pourquoi ne pas invoquer aussi ces autres principes d'explication, la *disconvenance* de Schopenhauer, l'*attente* ou la surprise de Lipps, la vision du *mannequin* de Bergson? C'est une erreur, à mon avis, que de vouloir s'en tenir à un seul aspect des choses. La disconvenance des représentations serait peut-être le fait le plus général; encore l'art réside-t-il, en définitive, dans la manière de faire éclater cette disconvenance, ainsi que je le disais jadis dans mon *Journal d'un philosophe*, en parlant du mot d'esprit.

D'autre part, on n'ignore pas que certains auteurs excluent la satire du domaine de l'art. Je n'ai pas à reprendre cette question. Je ferai remarquer seulement que la satire et les genres qui relèvent d'elle se distinguent du moins des autres formes de l'art en ce qu'ils visent à séduire l'esprit plutôt qu'à faire naître l'émotion. La caricature serait alors une œuvre d'art par ses moyens, non par ses effets. Il advient même que l'effet en pourra paraître franchement contraire au

sentiment esthétique. Et tel est mon propre cas : ces déformations de la figure humaine, qui m'intéressent par l'habileté du trait, me choquent souvent par leur grimace.

M. P. G. n'a pas omis de noter cette attitude peut-être paradoxale : je sais pourtant des peintres qui la partagent. De toute façon, ce livre très vivant, où il y a de la bienveillance, de la bonne humeur, de la pénétration, classe l'auteur parmi nos critiques d'art qui sont aussi des psychologues. L. Arréat.

Ethel D. Puffer. — The Psychology of Beauty. Boston a. New-York, Houghton, Mifflin a. Co. 1905.

M. Puffer s'efforce, en cet ouvrage, de ramener les divers problèmes de l'esthétique à un point de vue d'où on les embrasse tous. Il expose d'abord l'état présent de la critique, toujours flottante entre l'impressionisme des uns (J. Lemaître, A. France, etc.) et l'évolutionisme des autres (Brunetière). L'œuvre littéraire serait, selon Brunetière, le produit de causes dont il s'agit de déterminer les lois. Mais la conception de *valeur*, objecte M. Puffer, ne saurait entrer dans un tel système. On ne peut parler d'excellence que par rapport à une fin *idéale*. Qui décidera si le cheval de l'éocène est plus conforme que le nôtre au type « cheval »? Autre chose est un temple grec en tant que produit de conditions historiques, géographiques, autre chose en tant que beau. Le monde de la beauté et celui des procès naturels sont incommensurables.

On peut alléguer, il est vrai, que ce qui évolue, ce ne sont pas les types, mais le sentiment esthétique. En examinant l'idée de beauté du point de vue empirique, on reconnaîtra que la base de toute expérience esthétique, c'est une harmonie de l'œuvre avec les conditions de nos sens. Il y a là quelque chose de profond et qui ne change pas; seules nos idées peuvent changer. Découvrir ce qui est beau, et pourquoi c'est beau, c'est l'affaire de l'esthétique; analyser le travail du poète, rechercher comment sa conception s'est formée et développée, c'est une étude qui ne tient pas compte de la valeur esthétique de l'ouvrage, mais de son histoire. Ni l'impressionisme ni la critique scientifique ne suffisent donc; il faut à la critique esthétique un objet précis : fonder le jugement sur les lois du beau. Cette science n'en est qu'à ses débuts.

La première question que M. Puffer se pose est celle-ci : quelle est la nature de la beauté? Deux voies s'ouvrent devant nous : décrire l'objet afin de dégager les éléments qui en font la beauté; décrire l'expérience esthétique et en extraire les éléments du sentiment du beau. Mais le premier de ces procédés passe forcément au point de vue du second, puisque nous devons, au préalable, « choisir » les objets auxquels nous l'appliquerons. Et si l'on veut, en partant de l'expérience simple du plaisir, analyser le contenu de l'œuvre qui nous

le donne, à dessein d'en établir la correspondance avec notre être psychologique, cette question primordiale se pose — à savoir ce qu'est au juste l'*état esthétique*.

La réponse de M. Puffer — réponse préparée par la critique des vues de Kant et de Schiller, de Schelling et de Hegel — est que la raison d'être du beau se trouve simplement dans le désir de perfection du cœur humain, dans notre tendance vers un état d'unité et d'achèvement du moi. Une combinaison heureuse de *tension* et de *repos* (c'est la traduction de cet état d'unité en langage psychologique) caractériserait le sentiment esthétique. Il n'existerait donc pas un plaisir esthétique spécifique : ce plaisir résultant des deux facteurs qu'on vient d'indiquer. Ni la « sympathie » de Lipps, ni l' « imitation » de Groos, ni même la « stimulation » de Guyau ne sont suffisantes. La beauté de l'objet est dans la possibilité de produire ce « moment parfait », cet état d'équilibre compris comme le retour de l'action sur elle-même. Loin que la perte de la personnalité dans l'extase signifie une déchéance du moi, elle en marque au contraire le plus haut pouvoir; cette concentration de la conscience en un seul plan est partie intégrante de l'expérience esthétique.

Tel est le principe que M. Puffer applique à l'étude de la beauté dans les arts de la vue, dans la musique et dans la littérature. Il faudrait suivre page à page ces chapitres, qui sont très intéressants. Nous ne pouvons ici que relever la position de l'auteur : sa théorie est, comme on le voit, une théorie psycho-physiologique, où il est tenu compte, en premier lieu, de l'impression sensible et des états moteurs, en second lieu des idées et des associations.

L'expression et l'impression, écrit-il, ne sont pas parallèles et exactement correspondantes. On dit que l'expression est la beauté; mais il y a une beauté de la forme, indépendante de l'idée. On ne peut faire de la « signification » le but essentiel d'une peinture. De même en musique, la thèse de la musique-langage pur ne tient pas devant ce fait, que le choix des rapports de tons sur lesquels s'établit la mélodie ne saurait être à la fois la cadence du langage. Le sentiment de la tonalité, pour M. Puffer, reste une impression, non un jugement. Sa propre thèse reste toujours que les faits fondamentaux de l'expérience musicale sont tels, en dernière analyse, qu'ils doivent nous donner l'illusion et l'exaltation de la volonté triomphante.

Mais j'appauvris trop ces chapitres en essayant de les résumer. Ces quelques notes suffiront, je l'espère, à donner une idée juste de l'ouvrage. L. Arréat.

Hartley Burr Alexander. — Poetry and the individual, etc. Putnam's son, New-York a. London, 1906.

Le sous-titre de ce volume, « analyse de la vie de l'imagination en

ses rapports avec l'esprit créateur dans l'homme et dans la nature », en précise l'objet, indiqué déjà par le titre principal. L'auteur s'y est proposé de relever l'importance croissante, dans l'art, de l'attitude introspective, « essentiellement néo-kantienne », dont le lyrique lui paraît être l'expression directe. C'est la « pulsation lyrique » de l'âme, écrit-il, qui prête vie à toute poésie; la réponse de l'homme à la nature est conforme au développement progressif de la personnalité. La poésie et le chant, chez les primitifs, sont les formes nécessaires de l'adoration et de la prière, aussi nécessaires que la nourriture. Et même en nos jours de fiévreuse activité, l'idéal esthétique garde sa place ou prend parfois celle de la religion. L'art enferme un principe d'expansion spirituelle; il nous révèle le prix de la vie. Sa diminution signifie un appauvrissement et un malaise.

Tandis que la science *acquiert*, l'art et la philosophie *interprètent*. Celle-ci est analytique, celui-là est synthétique; un problème pourtant leur est commun, l'estimation du prix de la vie : la philosophie et l'art formulent une théorie des valeurs, en se fondant sur les faits établis par la science. Avec le bien-être, avec les aspirations vers une vie idéale, s'introduit, il est vrai, le pessimisme. Mais les raisons d'avoir confiance en la nature ne nous manquent pas.

Où prendre le bien idéal? M. Alexander distingue entre plusieurs biens, — matériel, moral, intellectuel, émotionnel, religieux, esthétique. A ce dernier seul conviendrait la définition : « ce qui est désiré infailliblement et pour soi seul ». Le bien moral est un moyen autant qu'une fin, même le bien religieux. L'hédonisme, d'autre part, n'offre point de port assuré.

Et maintenant, dirons-nous que le bien est l'expression de la vie individuelle ou de la vie de communauté? Vivons-nous pour la société, ou bien n'est-elle que le milieu, l'instrument de l'individualité? « Question cruciale » pour la critique. M. Alexander décide en faveur de l'individu. Le triomphe de la race ne lui semble pas être une raison suffisante de vivre. L'évolution, dit-il, tend à produire le type, la variation typique. Le type, d'ailleurs, reste « social »; mais il est nécessaire à l'architecture sociale.

Abordant ensuite l'analyse de l'imagination, l'auteur montre, et fort justement, que jouir de l'art, c'est créer avec l'artiste, c'est vivre la vie de l'artiste, sans cesser jamais d'être soi-même. L'art élargit notre propre vie et dégage notre personnalité. Promettant plus qu'il ne donne, puisqu'il est aussi « matière », il enferme une aspiration « infinie ».

Ici, à propos des éléments de l'imagination, M. Alexander distingue entre ce qu'il appelle les « images d'imagination » et les « images de mémoire » : celles-ci ne sont que des fossiles; celles-là sont en continue croissance.

En regard du beau créé, qui est objectif, le processus créateur est la plus intime caractéristique de l'âme humaine. Mais nous connaissons moins notre être intérieur que ses apparences; la conscience

n'apparaît que là où il y a frottement entre la vie et le monde extérieur. Le centre même de notre personnalité nous échappe. Il nous faut admettre, toutefois, que la conscience n'est jamais passive, ni dans la sensation ni dans la perception; que si la création est spontanée, la spontanéité recèle l'effort; que l'artiste, nonobstant l'influence de la nature extérieure sur le vouloir, impose son interprétation aux choses. On a pu critiquer la formule de « l'art pour l'art »; il suffira de la transcrire en cette autre, « l'art pour la beauté ».

Ainsi l'auteur revient toujours à sa thèse, que l'essence de la beauté se trouve dans la personnalité; mais il l'entend au sens le plus large. Notre personnalité reste la raison suffisante de la vérité scientifique aussi bien que la beauté. Nous jugeons d'après nous-mêmes, parce que nous sommes obligés de croire en nous-mêmes. Notre libre personnalité fait notre valeur dans la nature. La théorie du déterminisme brut ne nous suffira jamais.

J'ai couru vite à travers cette étude et n'en ai montré que certains points plus saillants; elle mérite d'être lue et examinée de près.

L. Arréat.

'ΑΠΟΣΤΟΛΙΔΗΣ : Φυσιολογίκη Ἀισθητική, in-8, Athènes, 1905.

L'auteur de ce travail, fort judicieusement développé et distribué en cinq chapitres, cherche un compromis logique entre les deux théories adverses qui divisent les esthéticiens de notre époque. Il le fait, en toute bonne foi, avec le louable effort de se dégager de tout parti-pris dogmatique et, sans apporter précisément d'arguments nouveaux dans le débat en suspens, ni fournir de conclusions très différentes de celles de M. Th. Ribot sur le même problème, il résume la discussion et parvient à opérer avec tant de tact le classement des diverses raisons contradictoirement invoquées, que certaines clartés se précisent à l'esprit.

Médecin, critique et conteur, artiste et savant tout à la fois, M. Petros Apostolidès était mieux que tout autre préparé à pareille exégèse, et sans doute a-t-il aussi retiré quelque bénéfice, en regard des directions sagement mesurées qu'il adopte, d'être un fils d'Hellas, la terre de Beauté.

Cette étude, au reste, doit, dans la pensée de l'écrivain, servir à l'élucidation de certaines manifestations contemporaines de littérature en Grèce, au point de vue des états psychiques qui ont pu leur donner naissance et des luttes de pensée auxquelles elles servirent de prétexte.

Prenant acte en son début de ces paroles du critique suédois Paul Bjerre : « Il serait désirable que fût réalisée la découverte d'un critérium psychologique entre le génie artistique et la démence, faute duquel toute discussion en arrive à n'être plus qu'une course à l'aventure dans les ténèbres », notre savant confrère hellène se propose

d'apporter à la constitution de ce critère sa contribution logique, dans une recherche méthodique de la vérité, qu'envisagent contradictoirement deux ennemies : la critique scientifique et la critique littéraire.

« Assez longtemps, dit-il, on a confondu l'Esthétique et la Phrénologie. Quelques points en demeurent acquis :

1° Il y a communauté de certaines caractéristiques psychologiques appartenant aux manifestations d'art et aux symptômes de la névropsychose, jusque chez les individus les plus sains;

2° Il n'est pas possible de fixer la frontière entre l'état de santé-type et l'état de maladie, psychiquement et somatiquement;

3° L'hyperexcitabilité de l'organisme humain, au regard des êtres inférieurs, est un fait prouvé;

4° La naissance des phénomènes de sensibilité et d'imagination est corrélative d'uue hyperexcitation psychique;

5° Cette hyperexcitation détermine la fatigue rapide des cellules nerneuses et certaines modifications au sein de celles-ci;

6° Le développement anormal des centres cérébraux ne peut s'opérer qu'au préjudice des autres;

7° L'influence d'un état maladif des centres cérébraux provoque la création de nouveaux rapports psychiques (Nietzsche) et vient exalter l'aptitude poétique;

8° L'observation de la personnalité artistique n'a pu fournir jusqu'ici de renseignements suffisants;

9° Celle de l'œuvre d'art pas davantage.

Où réside, par conséquent, le critérium entre le talent artistique et la phrénopathie? Il est clair que, jusqu'à nouvel ordre, la recherche de ce critérium est *une pure utopie*.

S'il fallait accepter sans restriction la théorie pathologique, celle de Nordau et Lombroso, il faudrait également sceller du sceau de la maladie psychique la plupart des états d'âme jusqu'ici présentés sous forme exceptionnelle de vertu, d'honneur, d'intégrité, de bonté, d'héroïsme, d'abnégation. Il faudrait inviter la science à chercher en même temps le critérium du héros sain et du héros malade. Ce serait le chaos. Il faut donc laisser le critérium de l'Art en la pure Esthétique. Les lois de l'Art dérivent de l'œuvre d'art elle-même et d'elle seule. Art de santé et art de maladie sont des expressions vides de sens. Devant une fleur et devant une perle, la santé de la plante et la maladie de la coquille sont pour nous choses indifférentes. La beauté rayonne dans les couleurs de l'une et dans l'éclat de l'autre. « Toutes deux vivent d'une âme belle et jeune, leur âme à elles. Telle est l'âme immortelle de l'Art. »

Chez M. Petros Apostolidès, comme on voit, le savant analyse et discute, l'artiste conclut. Les artistes l'applaudiront, et les philosophes n'y perdront rien. PHILÉAS LEBESGUE.

III. — Morale.

Mario Calderoni. — Disarmonie economiche e disarmonie morali. 1 vol. in 16° de 110 pp., Florence, Lumachi, 1906, 2 fr.

L'idée maîtresse du travail M. Calderoni est celle du profit que la morale retirerait d'un rapprochement avec l'économique.

En particulier, M. Calderoni estime qu'il y a lieu d'introduire dans la morale certaines des lois récemment formulées, certains des concepts récemment élaborés par l'économique.

La notion de la marginalité, dit M. Calderoni, trouve sa place dans la morale comme dans l'économique; de même que la valeur d'échange des biens est déterminée par l'utilité de la parcelle la moins utile de ces biens, de même l'appréciation morale que l'on fait des actions dépend de la fréquence plus ou moins grande de ces actions : l'altruisme serait blâmé s'il était trop pratiqué, et l'on prônerait l'égoïsme dans une société où il serait exceptionnel.

D'autre part, pour chaque sorte d'action, il y a, et il convient qu'il y ait une seule appréciation : et c'est la « loi d'indifférence » transportée dans la morale.

De ceci résultent, dans le domaine moral, des phénomènes de rente semblables à ceux que Ricardo a étudiés. On ne tient pas compte, quand on distribue l'éloge ou le blâme, des difficultés plus ou moins grandes que les individus rencontrent pour bien agir : ce qui fait que certains se trouvent favorisés. Une « individualisation » des sanctions morales, désirable en un sens, présenterait par ailleurs de graves inconvénients.

Et à ces premières « disharmonies » il en faut ajouter qui sont d'une autre espèce. Elles naissent du fait que si l'on peut connaître les choix des hommes, autrement dit les rapports existant entre les mobiles d'un individu donné, il n'y a pas de commune mesure entre les mobiles des différents individus. Cette deuxième espèce de « disharmonies » ressemble, d'après M. Calderoni, aux « disharmonies » qui résultent, dans le domaine économique, de ce qu'on ne peut pas trouver une commune mesure pour les sacrifices, les travaux, les « mérites » des différents individus.

La première observation qu'appelle le travail de M. Calderoni, c'est que l'interprétation en apparaît quelque peu malaisée. Quand il parle de « disharmonies » morales, il semblera par moments — ce sera le cas notamment pour les « disharmonies » de la deuxième espèce — que M. Calderoni se place au point de vue de la « justice rétributive », plus ou moins respectée par les appréciations que nous faisons des actions des hommes. Mais à l'ordinaire c'est de l'efficacité de ces appréciations qu'il paraît se préoccuper; et la question que son étude soulève est sans doute celle-ci : un certain idéal de vie étant déterminé, comment conviendra-t-il de régler les éloges et les blâmes pour obtenir des hommes qu'ils y conforment leur conduite? En d'autres

termes, le problème étudié par M. Calderoni se rapporterait plutôt à l'art de l'éducation qu'à la morale proprement dite.

M. Calderoni, cependant, parle aussi de la morale. Et sur ce qu'il en dit je crois devoir faire d'expresses réserves. Partisan d'une « compénétration » de la morale et de l'économique, M. Calderoni combat cette objection possible que la morale est normative, tandis que l'économique est descriptive et analytique. Il affirme que la morale n'est qu'*hypothétiquement normative*, qu'elle ne peut pas « critiquer ou nier » les tendances, les sentiments qui sont au fond de nos appréciations éthiques, qu'elle ne peut modifier ces appréciations qu'en nous faisant mieux connaître les conséquences des actions auxquelles elles se rapportent. Mais la morale ne procède-t-elle pas d'un certain besoin inhérent à notre nature d'êtres raisonnables, et ne devra-t-elle pas, en conséquence, examiner quels principes peuvent donner satisfaction à ce besoin?

Quittons cette grande question, sur laquelle M. Calderoni n'a pu s'expliquer que sommairement; abstenons-nous aussi de rechercher quelle signification au juste il y a lieu de donner aux faits auxquels M. Calderoni s'attache : prenons ces faits en eux-mêmes. Nous trouverons, alors, que M. Calderoni a sans doute exagéré un peu la similitude des valeurs éthiques et des valeurs économiques. Ainsi l'appréciation morale d'une sorte d'actions ne dépend pas de l'utilité *marginale* de ces actions, mais plutôt, à ce qu'il semble, de leur utilité *moyenne*. Et l'on ne voit pas que dans l'ordre moral on trouve rien qui corresponde exactement au fait économique de l'échange. Il reste néanmoins qu'il y a beaucoup à retenir de la très pénétrante étude de M. Calderoni, et que les résultats auxquels celui-ci est parvenu constituent une excellente démonstration de la thèse qu'il a voulu soutenir.

ADOLPHE LANDRY.

IV. — Sociologie.

R. Petrucci. LES ORIGINES NATURELLES DE LA PROPRIÉTÉ. *Essai de sociologie comparée.* Tirage à part des *Notes et mémoires* des Instituts Solvay. Bruxelles, Mosch et Thron, éditeurs, 1905. XVI-246 pages.

Partant de cette constatation, qui a été formulée par un certain nombre de sociologues et d'économistes, que la propriété, avant de devenir une institution proprement dite, c'est-à-dire un fait conscient, consacré par le droit, avait existé pendant longtemps comme une manifestation instinctive, résultant de l'organisation même de l'homme, de son activité, de son besoin d'adaptation, l'auteur s'est demandé si, se plaçant à ce point de vue, on ne serait pas autorisé à considérer la propriété comme un fait essentiellement vital dont l'homme serait loin d'avoir le monopole, mais qui, au contraire, lui serait commun avec tous les autres êtres vivants, et si l'examen des différentes

formes de propriété telles qu'elles se présentent ailleurs que chez l'homme, ne serait pas de nature à nous fournir quelques données objectives susceptibles de faciliter l'étude du même phénomène chez l'homme.

Il passe donc en revue tout ce qui peut être considéré comme un phénomène de propriété, c'est-à-dire comme un fait non seulement d'occupation, mais encore de possession, chez les différents représentants du monde vivant, depuis la plante jusqu'à l'homme primitif, en passant par les Mollusques et les Vers, les Insectes, les Arachnides, les Crustacés, les Poissons, les Batraciens, les Oiseaux et les Mammifères.

Une première conclusion qui se dégage de cette étude, c'est que les principales formes de propriété que nous connaissons, la forme individuelle, la forme familiale et la forme collective, se présentent indifféremment chez tous les êtres vivants, que la propriété, comme phénomène sociologique, est étrangère à l'échelle biologique et à l'évolution des êtres, que la prédominance de telle forme de propriété chez telle espèce vivante dépend moins du degré de perfection de cette espèce et des individus qui la composent que de circonstances propres et de causes extrinsèques. La propriété, avons-nous dit, est un phénomène vital, elle résulte du besoin d'adaptation; aussi affecte-t-elle dans chaque cas la forme qui assure le mieux cette adaptation et qui répond le mieux aux besoins du moment.

A part les Hyménoptères, chez lesquels la concentration collective a atteint une puissance exclusive de toute manifestation individuelle ou familiale, il n'existe pour ainsi dire pas de forme de propriété qui puisse être considérée comme étant caractéristique d'une espèce donnée, qui s'y manifeste à l'exclusion de toutes les autres.

A mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, des Oiseaux aux Mammifères, on s'aperçoit au contraire que le fait d'association, toutes les fois qu'il est provoqué ou imposé à l'espèce par les circonstances extérieures, tend de moins en moins à supprimer l'individu et la famille qui se meuvent librement au sein de l'association, assurant ainsi à cette dernière une souplesse, une faculté d'adaptation de plus en plus grandes.

Cette persistance de la propriété individuelle et familiale au sein de l'association est plus particulièrement marquée chez l'homme. C'est que chez l'homme, comme d'ailleurs chez un certain nombre d'animaux, la propriété individuelle, loin d'avoir une origine sociale, exprime plutôt sa structure, constitue un prolongement de sa personnalité. La première propriété individuelle qui ait apparu chez l'homme était formée en effet par les armes et les outils qui restaient toujours liés à l'individu et constituaient comme une extension de la personnalité dans ses moyens d'action. Or, ces armes et outils, qui constituent pour l'homme des moyens de défense et de protection et le suivent, en tant que propriété individuelle, dans son intégration à un groupe social, manquent précisément aux plus sociaux des êtres vivants, aux

Hyménoptères, qui portent sur eux-mêmes leurs moyens de défense et de protection, sous forme de mandibules, de pattes, de revêtement chitineux; et ces moyens n'étant pas des produits de leur industrie, n'étant pas empruntés au milieu extérieur, ne peuvent par conséquent être considérés comme une propriété individuelle au sens propre du mot. C'est cette absence de propriété individuelle chez les abeilles, les guêpes et les fourmis qui serait une des causes de l'absorption aussi complète de l'individu par l'association, le premier ne fournissant aucun apport personnel à la dernière.

Il résulte de ce qui vient d'être dit concernant les origines de la propriété individuelle que celle-ci n'est pas un fait social, mais un fait pour ainsi dire naturel. Mais la famille n'est pas davantage une unité sociale, car dans beaucoup de cas la famille se trouve en opposition avec le groupement social, comme par exemple chez les Oiseaux, chez les Mammifères et particulièrement chez les Cétacés qui sont sociables, qui vivent en troupeaux, mais abandonnent la bande ou la peuplade à l'époque des amours. La famille peut bien finir par s'intégrer au groupe social sans le détruire, mais, encore une fois, la famille n'est pas une unité sociale; il peut y avoir société là où l'organisation familiale n'existe pas.

Seule la propriété collective est une formation sociale. Et en analysant attentivement les formes d'association chez les différentes espèces animales, on est frappé par ce fait que le phénomène social, le degré plus ou moins grand de perfection réalisée par l'association n'est en rapport ni avec l'évolution biologique, ni avec l'évolution intellectuelle : on rencontre des associations compliquées et parfaites chez des espèces biologiquement et intellectuellement inférieures, tandis que des espèces situées infiniment plus haut sur l'échelle de l'évolution biologique et intellectuelle ne possèdent que des formes d'association imparfaites et instables. La permanence de la société est due le plus souvent à un fait extérieur, à un fait d'industrie, non à une supériorité intellectuelle ou biologique.

Si le fait social ne peut ainsi être rattaché ni aux faits biologiques, ni aux faits intellectuels, il en résulte que la sociologie comporte un domaine qui lui est propre, qu'elle a ses lois particulières et ses caractères précis. Et ces lois et caractères, nous n'arriverons à les dégager que par l'emploi de la méthode comparée, « en recherchant un phénomène sociologique donné partout où il se réalise, en l'abstrayant de ses réalisations concrètes et en faisant jaillir de la série des formes que celles-ci représentent, un fait d'ordre général qui les dominera toutes. » C'est cette méthode objective et positive que l'auteur a appliquée à l'étude de la propriété, et il n'est que justice de reconnaître que son travail constitue une contribution d'une grande valeur à la construction de cet édifice de la Sociologie pure dont les préoccupations pratiques immédiates ont pendant trop longtemps détourné l'attention des chercheurs.

D[r] Jankélévitch.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The American Journal of Psychology
(T. XVI, 1905).

J. R. Jewell. *Psychologie des rêves* (1-34). — Ce sont les résultats d'un questionnaire rempli par près de 1 000 personnes (surtout des femmes) et relatant plus de 2 000 rêves. L'auteur a cherché 1° *quelle est l'origine des rêves* : il constate que l'ambiance, les dernières idées de la veille ont peu d'influence ; cependant la saison suggère des rêves ; on peut aussi suggérer à l'inconscient des éléments de rêves ; enfin, sauf de rares exceptions, on arrive toujours à expliquer l'origine des rêves prophétiques [ces résultats ne cadrent guère avec ceux de Mourly Wold] ; 2° *quelle est l'influence de l'âge* : les rêves évoluent avec l'âge, c'est-à-dire la mentalité. Ils sont fréquents à la puberté ; et, à partir de ce moment, ils sont autres qu'ils n'étaient durant l'enfance, l'activité motrice étant très développée durant l'enfance. Enfin les enfants rêvent des événements importants pour eux, juste après ces événements. Chez les adultes, au contraire, un événement important attend longtemps pour pénétrer dans le monde des rêves.

Surtout, l'enquête a montré que les rêves des enfants sont fort mal distingués par eux de la vie réelle : d'autant moins (nous l'avons aussi montré dans nos études avec Paul-Boncour sur les Anormaux) que leur mentalité reste plus infantile. Ce fait persiste chez certains adultes : mais l'enquête n'a pu établir ni ses causes ni son degré de fréquence dans l'âge mûr.

L. Martin. *Psychologie esthétique : recherches expérimentales dans le domaine du comique* (p. 35-118). — Études faites en présentant divers dessins comiques. L'impression de comique résulte d'éléments très complexes et variés : la situation, le temps pendant lequel on regarde, la présence de figures hilares sur le dessin comique (ce qui augmente l'impression comique). Cette impression diminue à mesure que la contemplation se prolonge : elle est de moins en moins forte à mesure qu'on la répète. — Au point de vue subjectif, on constate que la tendance à l'imitation joue souvent un grand rôle dans l'impression comique : l'élément agrément y intervient aussi.

A. Chamberlain. *Étude préliminaire sur les mots relatifs à l'audition chez les peuples primitifs ou anciens.* — Brinton a émis l'hypothèse que les premiers hommes étaient plutôt visuels qu'auditifs. Ch. cherche à quelles images les primitifs empruntaient leurs vocables relatifs à l'audition.

L. M. Terman. *Étude sur la précocité et la prématuration* (145-183). — Étude très méthodique sur les inconvénients que présente la culture intensive des facultés physiques ou mentales. Le temps, c'est-à-dire la durée naturelle entre les divers stades de croissance, est

un élément nécessaire pour le développement normal de l'individu. Quand on va trop vite, c'est qu'on a sauté, sans les compter, les étapes intermédiaires : il en résulte des absences dans le développement qui s'est fait sans tenir compte de ces intermédiaires nécessaires ; ou bien la croissance est incomplète, etc., l'individu manque d'équilibre. T. insiste sur l'importance de ces considérations en matière pédagogique.

Ed. Courradi. *Sur le chant de deux moineaux élevés par des canaris* (p. 190-198). — On a souvent constaté que le chant des oiseaux comporte beaucoup d'imitation : le chant de l'autruche imite la voix du lion, etc. Scott a vu deux oiseaux, de race chanteurs, élevés isolés de tout autre oiseau, se faire eux-mêmes un nouveau mode de chant : et les oiseaux qu'on leur adjoignait avant de savoir chanter, adoptaient ce mode nouveau. Les deux moineaux observés par l'auteur ont, de même, adopté le chant des canaris qui les ont élevés.

Laboratoire de Michigan. — B. Barnes. *Mouvements des yeux* (p. 199-207). — Étude sur les mouvements du globe oculaire autour de l'axe de rotation; l'auteur critique l'emploi de la méthode des images consécutives pour vérifier la loi de ces mouvements : c'est par une erreur de mesure que cette méthode a donné raison à Listing; en réalité, c'est Donder qui a vu juste.

Titchener. *Le problème de la psychologie expérimentale* (p. 208-224). — La première difficulté est de définir la psychologie expérimentale. Qu'est-elle exactement ? l'expérience est-elle applicable partout en psychologie, ou seulement à certaines parties ? ou bien encore la psychologie expérimentale est-elle une branche distincte de la psychologie ? — C'est à la solution de ces problèmes que l'article est consacré : chemin faisant, l'auteur demande à mettre à part l'imagination, qu'il considère comme aussi difficile à définir que la perception.

Mac Dougall. *Relation entre les transformations de la main et l'évolution de l'esprit* (p. 232-242). — La texture et le fonctionnement de la main humaine diffèrent beaucoup d'un individu à l'autre : Mac Dougall montre quelle influence l'évolution cérébrale exerce sur les adaptations et la forme de la main — et à son tour reçoit des transformations de cet organe si intelligent, à mesure que la peau s'affine, et rend les contacts plus *perceptifs*, que les poils tombent, et rendent la main plus sensible aux variations atmosphériques, etc.

Gamble. *Attention et respiration*, (p. 261-292). — Cet ensemble d'expériences (pour étudier si l'attention et la respiration se modifient *pari passu*) a été fait sur un grand nombre de sujets. C'est un avantage sur les recherches qui ne portent que sur quelques sujets de laboratoire : mais, d'autre part, l'auteur avoue que ses expériences ainsi conduites ne donnent pas des résultats absolument certains. Il semble que l'attention soutenue ralentisse et régularise la respiration : mais quand l'attention devient instable, la respiration devient irrégulière. Généralement, quand l'attention s'accroît, la pause expi-

ratrice tend à décroître, et la respiration à devenir superficielle; mais il y a de nombreuses exceptions; les conclusions formulées autrefois par Binet et ses collaborateurs, paraissent donc aujourd'hui trop générales et pas assez nuancées.

MEYER. *A propos des expériences sur l'audition dans un cours élémentaire de psychologie* (293-301). — Notes sur la manière de conduire ces expériences, par un procédé autre que celui de Titchener.

ANDREWS. *Vérification de l'audition* (302-326). — C'est une étude d'ensemble, historique et critique, sur les procédés que l'on a employés et ceux que l'auteur présente pour vérifier l'état de l'audition.

Laboratoire de Clark. — ARNETT. *Numération et addition* (327-336). — L'acte de compter suppose deux autres actes : 1° que l'on ait appris les séries de chiffres sans se préoccuper de leur application, mais de façon à les posséder et à s'en servir automatiquement : une fois qu'on les possède ainsi, on fait la synthèse entre ces signes numéraux et les groupes d'objets qu'ils doivent servir à dénombrer : c'est ainsi que l'on associe 9 à 3 fois 3, ou à 4 + 5 [peut-être est-ce encore plus complexe que ne dit l'auteur]. Ceci dit, on peut étudier la manière de compter (la numération deux par deux va plus vite que un par un), l'habitude de compter (l'exercice a une grande action sur la justesse de la numération), etc.; enfin il faut remarquer que certains mouvements, surtout ceux qui mettent un rythme dans la numération, facilitent grandement celle-ci : on pourrait même se demander s'il serait possible de compter avec sûreté dans une immobilité et une uniformité absolues.

Quand il s'agit de faire des opérations numérales, des additions, etc., chacun a ses procédés personnels : les uns réduisent les gros nombres en plus petits, les autres s'aident en comptant sur leurs doigts, etc.

KUHLMANN. *Du rôle des images et des souvenirs dans le fonctionnement mental* (337-356). — Considérations sur leur rôle dans nos opérations mentales : la mémoire tient le rôle d'intermédiaire entre la perception actuelle et l'imagination.

GAULT. *Causes qui modifient l'ampleur des mouvements d'extension et de flexion du bras droit* (p. 357-388). — D'un travail d'ensemble sur les mouvements des deux bras dans les deux sexes, dans différentes races, etc., H. G. extrait quelques observations relatives aux variations d'ampleur des mouvements du bras. Déjà quelques auteurs avaient étudié cette question : G. reprend la question avec un dispositif à lui, et il conclut de ses observations, que les mouvements de flexion sont plus rapides que ceux d'extension; les mouvements d'extension s'activent plus que ceux de flexion par la pratique.

H. STEVENS. *Etude de l'attention par le pléthysmographe* (p. 410-483). — « Tout d'abord, déclare H. S., il faut s'étonner du peu de succès de la méthode scientifique appliquée à l'étude des sentiments et de leurs manifestations. On ne s'accorde guère sur les résultats : ce qui est un mauvais signe de leur valeur, et c'est d'autant plus étonnant, que

cette méthode semblait parfaitement adaptée au sujet à étudier : l'expression organique des émotions relève, en effet, des instruments qu'on a appliqués à son étude. Ce ne sont donc pas les instruments qu'il faut incriminer, mais sans doute les deux faits suivants : 1° les états affectifs sont compliqués par d'autres; 2° le stimulus lui-même détermine d'autres états physiologiques purs. Ce qui ne signifie pas, d'ailleurs, qu'on n'ait obtenu aucun résultat. »

Partant de là, H. S. reprend l'étude d'un point particulier, l'attention : ce, à un point de vue psychophysique, l'introspection lui paraissant, pour ses recherches, accessoire. Il se sert du pléthysmographe de Lehmann et du pneumographe de Verdin, et il étudie successivement l'influence de sensations visuelles présentées de diverses façons, celle de sensations auditives également diversifiées, et enfin celle d'un certain nombre de sensations tactiles auxquelles s'attache l'attention. S. étudie ensuite l'influence de l'attention quand nous faisons des opérations d'arithmétique. Ces recherches ont donné des résultats souvent contradictoires : il reste seulement établi : 1° que toute impression sensorielle change la courbe pléthysmographique; 2° que le changement de profondeur de la respiration est le seul signe constant de l'attention. Pour tout le reste, S. conclut que, *si ses observations sont exactes*, la pléthysmographie, *telle qu'on la pratique actuellement*, n'est pas une méthode d'investigation psychologique.

Hollands. *La doctrine de Wundt sur l'analyse psychologique et les éléments psychologiques* (p. 499-518). — Etude historique et critique sur le développement des idées de Wundt sur ce point.

A. Gesell. *Un cas d'écriture symbolique avec illusion sénile* (519-536). — C'est une observation assez complète de la façon dont un homme de soixante-huit ans, J. O., traduit ses impressions mystiques en dessins et en traits qui ornent des lettres de façon à exprimer ce que lui suggèrent ses lectures ou ses réflexions. Quelques pages du manuscrit ainsi écrit sont reproduites à la fin de l'article.

Dr Jean Philippe.

Nécrologie.

Notre collaborateur André Godfermaux, vient de mourir à Cannes, à l'âge de quarante et un ans. Depuis son ouvrage *Le Sentiment et la Pensée* (1894), dont la deuxième édition vient de paraître, il n'avait publié que des articles qui, pour la plupart, sont connus des lecteurs de la *Revue*, notamment ceux qui sont consacrés au parallélisme psychophysique. Travailleur consciencieux et ennemi implacable de la production hâtive, Godfermaux qui, dans ces derniers temps, s'appliquait aux études de psychologie religieuse, a ébauché plusieurs mémoires, trop incomplets pour être publiés, qui avaient pour objet les « formes privatives ou négatives » du sentiment religieux.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

POINCARÉ (Lucien). — *La Physique moderne; son évolution.* In-18, Paris, Flammarion.

J. LAHOR. — *Le Bréviaire d'un panthéiste et le pessimisme héroïque.* In-8, Paris, Fischbacher.

A. BINET. — *Les révélations de l'Écriture.* In-8, Paris, F. Alcan.

J. DE GAULTIER. — *Les raisons de l'idéalisme.* In-12, Paris, Mercure de France.

P. STAPFER. — *Sermons laïques ou propos de morale et de philosophie.* In-12, Paris, Fischbacher.

G. ASLAN. — *La morale selon Guyau.* In-18, Paris, F. Alcan.

A. MATTER. — *L'Église catholique : sa constitution, son administration.* In-12, Paris, Colin.

SALVIOLI. — *Le capitalisme dans le monde antique*, trad. de l'italien. In-8, Paris, Giard et Brière.

TH. DE RÉGNON. — *La métaphysique des causes d'après St Thomas et Albert le Grand.* 2e édit. In-8, Paris, Retaux.

D. LEGRAIN. — *Éléments de médecine mentale appliquée à l'étude du droit.* In-8, Rousseau, Paris.

COLERUS. — *The Life of Benedict de Spinoza.* In-18, London, 1906 (s'Gravenhage).

HUSIK. — *Leon's Commentary on the « Vetus Logica ».* In-8, Leyden.

H. JOACHIM. — *The Nature of Truth.* In-8, Oxford. Clarendon Press.

FROST. — *Der Begriff der Urtheilskraft bei Kant.* In-8, Halle, Niemeyer.

PETERSEN. — *Willensfreiheit, Moral und Straftrecht.* In-8, München, Lehmann.

PFLEIDERER. — *Die Entstehung des Christenthums.* In-8, München, Lehmann.

W. STERN. — *Person und Sache. System der philosophischen Weltanschauung.* I. Bd. in-8. Leipzig, Barth.

WUNDT. — *Logik. Allgemeine Logik und Erkenntnisstheorie.* 3e édit. Leipzig, Engelmann.

PROVENZAL. — *Sulla costituzione della materia.* In-8, Tunis.

PAPINI. — *Il crepuscolo dei filosofi.* In-8, Milano (*Leonardo*).

A. BONUCCI. — *Le derogabilite del diritto generale nella scolastica.* In-8, Ferugia, Bartelli.

G. FRACCAROLI. — *Il Timeo di Platone.* In-8, Torino, Bocca.

VINOGRADOFF. — *Philosofiï Davida Huma* (Philosophie de David Hume). *Teoretischaia philosofia.* In-8, Moskva.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXI

NOTES ET DOCUMENTS

REVUE GÉNÉRALE

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

REVUES DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

CHEMINS DE FER DU NORD

Saison balnéaire et thermale

(De la veille des Rameaux au 31 Octobre)

BILLETS d'ALLER et RETOUR à prix réduits

PRIX au départ de PARIS (non compris le timbre de quittance)

De PARIS aux STATIONS CI-DESSOUS	BILLETS de SAISON de FAMILLE Valables pendant 33 jours (1) — PRIX pour 3 personnes			BILLETS de SAISON de FAMILLE — PRIX Pour chaque personne en plus			BILLETS hebdomadaires — PRIX (2) par personne			BILLETS d'excursion — PRIX (3) par personne	
	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	1re classe	2e classe	3e classe	2e classe	3e clas.
	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.	fr. c.
Ault-Onival (viâ Fouquières-Fressenneville)	137 40	95 40	62 70	24 20	17 20	11 40	29 »	23 30	16 »	11 40	7 45
Berk	149 40	101 40	66 30	25 60	17 45	11 45	31 »	24 15	17 »	11 15	7 35
Boulogne (ville)	170 70	115 20	75 »	28 45	19 20	12 50	34 »	25 70	18 90	11 10	7 30
Calais (ville)	198 30	133 80	87 30	33 05	22 30	14 55	37 90	29 »	21 85	12 35	8 10
Cayeux	137 55	93 60	61 20	24 »	16 45	10 80	29 30	23 05	15 95	11 »	7 25
Conchy-le-Temple (Fort-Mahon)	140 40	94 80	61 80	23 40	15 80	10 30	28 80	22 50	15 75	9 75	6 35
Dannes-Camiers	157 20	106 20	69 30	26 20	17 70	11 55	31 70	24 40	17 50	10 50	6 85
Dunkerque	204 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Enghien-les-Bains	»	»	»	»	»	»	2 »	1 45	» 95	»	»
Etaples	152 40	102 90	67 20	25 40	17 15	11 20	30 90	23 95	17 »	10 35	6 75
Eu (le Bourg d'Ault et Onival)	120 90	81 60	53 10	20 15	13 60	8 85	25 40	20 10	13 70	8 85	5 75
Fort-Mahon-Plage	141 30	96 60	64 20	24 15	16 70	11 30	29 50	23 35	16 65	10 80	7 45
Ghyvelde (Bray-Dunes)	213 »	143 70	93 60	35 50	23 95	15 60	39 95	31 15	23 40	12 50	8 20
Gravelines (Petit-Fort-Philippe)	201 90	138 30	90 30	34 15	23 05	15 05	38 85	29 95	22 60	12 50	8 20
Le Crotoy	131 25	89 10	58 20	22 60	15 40	10 10	27 90	21 95	15 15	10 25	6 75
Leffrinckoucke-Malo-Terminus	209 10	141 »	92 10	34 85	23 50	15 35	39 40	30 55	23 05	12 50	8 20
Le Tréport-Mers	123 »	83 10	54 »	20 50	13 85	9 »	25 75	20 35	13 90	9 »	5 85
Loon-Plage	204 30	138 »	90 »	34 05	23 »	15 »	38 75	29 90	22 50	12 50	8 20
Marquise-Rinxent (Wissant)	182 10	123 »	80 10	30 35	20 50	13 35	35 60	26 80	20 05	11 75	7 70
Noyelles	126 90	85 80	55 80	21 15	14 30	9 30	26 45	20 85	14 35	9 15	5 95
Paris-Plage	156 »	105 90	70 20	26 60	18 15	12 20	32 10	24 95	18 »	11 35	7 75
Pierrefonds	66 »	44 40	29 10	11 »	7 40	4 85	15 40	11 50	7 60	»	»
Quend-Fort-Mahon	137 70	93 »	60 60	22 95	15 50	10 10	28 30	22 15	15 45	9 60	6 25
Quend-Plage	140 70	96 »	63 60	23 95	16 50	11 10	29 30	23 15	16 45	10 60	7 25
Rang-du-Fliers-Verton (Plage Merlimont)	145 20	98 10	63 90	24 20	16 35	10 65	29 60	23 05	16 20	10 05	6 55
Rosendael (Plage de Malo-les-Bains)	207 60	140 10	91 50	34 60	23 35	15 25	39 20	30 35	22 90	12 50	8 20
Saint-Amand	159 90	108 »	70 50	26 65	18 »	11 75	32 20	24 65	17 75	»	»
Saint-Amand-Thermal	163 20	110 10	72 »	27 20	18 35	12 »	32 80	24 95	18 10	»	»
Saint-Valery-sur-Somme	131 10	88 50	57 60	21 85	14 75	9 60	27 15	21 35	14 75	9 30	6 05
Serqueux (Forges-les-Eaux)	98 70	66 60	43 50	16 45	11 10	7 25	21 50	16 70	11 25	»	»
Wimille-Wimereux	174 60	117 90	76 80	29 10	19 65	12 80	34 55	26 10	19 30	11 25	7 40
Zuydcoote-Nord-Plage	211 80	142 80	93 »	35 30	23 80	15 50	39 80	30 95	23 25	12 50	8 20

(1) Les billets de saison de famille sont nominatifs et collectifs, ils ne peuvent servir qu'aux personnes d'une même famille ainsi qu'aux personnes (précepteurs, serviteurs, etc.) attachées à la famille.

La validité peut être prolongée une ou plusieurs fois d'une période de 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 du prix total du billet.

Les titulaires d'un billet collectif sont tenus de voyager ensemble.

(2) Valables du vendredi au mardi ou de l'avant-veille au surlendemain des fêtes légales.

Des carnets comportant cinq billets d'aller et retour sont délivrés dans toutes les gares et stations du réseau à destination des stations balnéaires et thermales ci-dessus, — le voyageur qui prendra un carnet pourra utiliser les coupons dont il se compose à une date quelconque dans le délai de 33 jours, non compris le jour de distribution.

(3) Valables pendant une journée les dimanches et jours de fêtes légales dans les trains spécialement désignés.

Une réduction de 5 à 25 0/0 est faite selon le nombre des membres de la famille.

Note importante. — *Pour les heures de départ et d'arrivée, ainsi que pour les autres billets spéciaux de bains de mer, consulter les affiches*

CHEMINS DE FER DE L'OUEST

EXCURSIONS A L'ILE DE JERSEY

Dans le but de faciliter la visite de l'île de Jersey, la Compagnie des Chemins de fer de l'Ouest fait délivrer, au départ de Paris, des billets directs d'aller et retour valables un mois permettant de s'embarquer à GRANVILLE ou à SAINT-MALO.

Billets valables par Granville à l'aller et au retour.		*Billets valables à l'aller par Granville et au retour par St-Malo ou inversement*	
1re classe	63 fr. 15	1re classe	74 fr. 85
2e —	44 fr. 25	2e —	50 fr. 05
3e —	29 fr. 85	3e —	31 fr. 30

Les billets délivrés à l'aller par Granville et au retour par St-Malo, permettent d'effectuer l'excursion du Mont-Saint-Michel.

Ces billets sont délivrés toute l'année.

Pour plus de renseignements consulter le livret *Guide illustré du réseau de l'Ouest* vendu 0 fr. 30, dans les bibliothèques des gares de la Compagnie.

PARIS A LONDRES

Viâ ROUEN, DIEPPE et NEWHAVEN

PAR LA GARE SAINT-LAZARE

SERVICES RAPIDES DE JOUR ET DE NUIT

TOUS LES JOURS (Dimanches et Fêtes compris) ET TOUTE L'ANNÉE

***TRAJET DE JOUR** en 8 h. 1/2* (1re et 2e classe seulement).

GRANDE ÉCONOMIE.

Billets simples, valables pendant 7 jours.		*Billets d'aller et retour valables pendant 1 mois.*	
1re classe	48 fr. 25	1re classe	82 fr. 75
2e —	35 fr. »	2e —	58 fr. 75
3e —	23 fr. 25	3e —	41 fr. 50

Ces billets donnent le droit de s'arrêter, sans supplément de prix, à toutes les gares situées sur le parcours.

Les trains du service de jour entre Paris et Dieppe et vice-versa comportent des voitures de 1re classe et de 2e classe à couloir avec W.-C. et toilette ainsi qu'un wagon-restaurant; ceux du service de nuit comportent des voitures à couloir des trois classes avec W.-C. et toilette. La voiture de 1re classe à couloir des trains de nuit comporte des compartiments à couchettes (supplément de 5 francs par place). Les couchettes peuvent être retenues à l'avance aux gares de Paris et de Dieppe moyennant une surtaxe de 1 franc par couchette.

La Compagnie de l'Ouest envoie franco, sur demande affranchie, un bulletin spécial du service de Paris à Londres.

CHEMINS DE FER D'ORLÉANS

VOYAGES D'EXCURSIONS
AUX PLAGES DE LA BRETAGNE

Du 1er **Mai** au **31 octobre**, il est délivré des billets de voyage d'excursions aux Plages de Bretagne, **à prix réduits**, et comportant les parcours ci-après :

Le Croisic. Guérande, Saint-Nazaire, Savenay, Questembert, Ploërmel, Vannes, Auray, Pontivy, Quiberon, Le Palais (Belle-Ile-en-Mer), Lorient, Quimperlé, Rosporden, Concarneau, Quimper, Douarnenez, Pont-l'Abbé, Châteaulin.

DURÉE: 30 jours

PRIX DES BILLETS (aller et retour) : 1re Classe, **45** fr. — 2e Classe, **36** fr.

Faculté d'arrêt à tous les points du parcours, tant à l'aller qu'au retour.

Faculté de prolongation de la durée de validité moyennant supplément.

En outre, il est délivré au départ de toute station du réseau d'Orléans pour Savenay ou tout autre point situé sur l'itinéraire du voyage d'excursions indiqué ci-dessus et inversement des billets spéciaux de 1re et de 2e classe réduits de 40 %, sous condition d'un parcours de 50 kilomètres par billet.

BILLETS D'ALLER ET RETOUR DE FAMILLE

Pour les Stations thermales et hivernales

DES PYRÉNÉES ET DU GOLFE DE GASGOGNE

Arcachon, Biarritz, Dax, Pau, Salies-de-Béarn, etc.

Tarif spécial **G. V. N° 106** (Orléans)

Des Billets de famille de 1re, 2e et 3e classes, comportant une réduction de **20** à **40** %, suivant le nombre des personnes, sont délivrés toute l'année à toutes les gares du réseau d'Orléans, pour les stations thermales et hivernales du Midi, sous condition d'effectuer un parcours minimum de 300 kilomètres (aller et retour compris) et notamment pour :

Arcachon, Biarritz, Dax, Guéthary, (halte), **Hendaye, Pau, Saint-Jean-de-Luz, Salies-de-Béarn,** etc.

DURÉE DE VALIDITÉ : **33** JOURS

non compris les jours de départ et d'arrivée

CHEMINS DE FER DE L'ÉTAT

BILLETS D'ALLER ET RETOUR

POUR LES STATIONS THERMALES ET HIVERNALES DES PYRÉNÉES

Toutes les gares du réseau de l'État délivrent, pendant toute l'année, des billets d'aller et retour, individuels ou de famille, à destination des gares du réseau du Midi desservant les stations thermales ou hivernales des Pyrénées (Pau, Cauterets, Luchon, Biarritz, etc.).

Les billets individuels comportent sur les prix du tarif général une réduction de 25 p. 0/0 en 1re classe et de 20 p. 0/0 en 2e et 3e classes.

Les billets de famille ne sont délivrés que pour un trajet total d'aller et retour égal ou supérieur à 300 kilomètres. La réduction qu'ils comportent, par rapport au tarif général, varie entre 20 p. 0/0 pour deux personnes et 40 p. 0/0 pour six personnes et plus.

Les enfants de 3 à 7 ans paient demi-place.

Les deux sortes de billets sont valables **33** jours; ils peuvent, à deux reprises, être prolongés de **30** jours, moyennant le paiement, pour chaque période, d'un supplément égal à 10 p. 0/0 du prix initial du billet.

Les billets individuels et les billets de famille doivent être demandés, les premiers **3** jours, les seconds **4** jours avant la date du départ.

Excursions en Touraine

BILLETS DÉLIVRÉS TOUTE L'ANNÉE

Valables 15 jours avec faculté de prolongation de deux fois 15 jours moyennant un supplément de 10 0/0 pour chaque prolongation.

ITINÉRAIRE : PARIS-MONTPARNASSE — SAUMUR — MONTREUIL-BELLAY — THOUARS — LOUDUN — CHINON — AZAY-LE-RIDEAU — TOURS — CHATEAURENAULT — MONTOIRE-SUR-LE-LOIR — VENDOME — BLOIS — PONT-DE-BRAYE — PARIS-MONTPARNASSE.

Faculté d'arrêt aux gares intermédiaires.

PRIX DES BILLETS : 1re classe, **50** fr. — 2e classe, **38** fr. — 3e classe, **25** fr.

Les enfants de 3 à 7 ans paient moitié des prix indiqués ci-dessus.

Les billets doivent être demandés **trois jours** d'avance à la gare de Paris-Montparnasse.

725-06. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 5-06.

Coulommiers. Imp. Paul BRODARD.

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

VIENNENT DE PARAITRE :

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

L'Année philosophique

Publiée sous la direction de F. PILLON

SEIZIÈME ANNÉE (1905)

BROCHARD : *La morale de Platon.* — RODIER : *L'évolution de la dialectique de Platon.* — HAMELIN : *L'opposition des concepts d'après Aristote.* — PILLON : *Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier.* — DAURIAC : *La philosophie de G. Tarde.*

1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* . . . . **5** fr.
Les précédentes années (1893 épuisée), chacune 1 vol. in-8 . . . . **5** fr.

L'Année sociologique

Publiée sous la direction de **E. DURKHEIM**, chargé de cours à la Sorbonne,

NEUVIÈME ANNÉE (1904-1905).

A. MEILLET. *Comment les noms changent de sens.* — M. MAUSS et H. BEUCHAT. *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale.*

Analyses des travaux parus du 1er juillet 1904 au 30 juin 1905.

1 volume in-8 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* (*Paraîtra le 15 juin*). **12** fr. **50**
Les cinq premières années, chacune **10** fr., les sixième, septième et huitième, chacune. **12** fr. **50**

Paraîtra le 15 juin :

Le Sourire

par le Dr **G. DUMAS**, chargé de cours à la Sorbonne.

1 volume in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* (avec 19 fig. dans le texte) **2** fr. **50**

PARERGA ET PARALIPOMENA : ***Sur la Religion***, par **A. SCHOPENHAUER**. Première traduction française avec introduction et notes par Aug. DIETRICH. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

Les révélations de l'écriture, par **A. BINET**, directeur du laboratoire de psychologie physiologique à la Sorbonne. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

Physiologie et psychologie de l'attention par **J.-P. NAYRAC**. 1 volume in-8 (*Ouvrage récompensé par l'Institut*). 3 fr. 75

Idées générales de psychologie, par **G.-H. LUQUET**, professeur agrégé de philosophie. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

L'éducation par l'instruction **et les théories pédagogiques de Herbart**, par **M. MAUXION**, professeur à l'Université de Poitiers. 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

Le sentiment et la pensée **et leurs différents aspects physiologiques. Essais de psychologie expérimentale et comparée**, par **A. GODFERNAUX**, docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 vol. in-16. . . . . 2 fr. 50

L'infinité divine, **depuis Philon le Juif jusqu'à Plotin**, par **H. GUYOT**, docteur ès lettres. 1 vol. in-8. . . . . 5 fr.

Les réminiscences de Philon le Juif chez Plotin, par **le même**. In-8. 2 fr.

L'Etat & les églises de France, **des origines à la loi de séparation**, par **J.-L. de LANESSAN**, ancien ministre. 1 vol. in-16. . . . . 3 fr. 50

L'Eglise catholique et l'Etat en France sous la Troisième République (1870-1906), par **A. DEBIDOUR**. TOME I (1870-1889). 1 vol. in-8. 7 fr.
Le tome II (1889-1905), complétant l'ouvrage, paraîtra en octobre 1906.

JOURNAL DE PSYCHOLOGIE
NORMALE ET PATHOLOGIQUE

DIRIGÉ PAR LES DOCTEURS

Pierre JANET et **G. DUMAS**

Professeur de psychologie au Collège de France. Chargé de cours à la Sorbonne.

Troisième année, 1906.

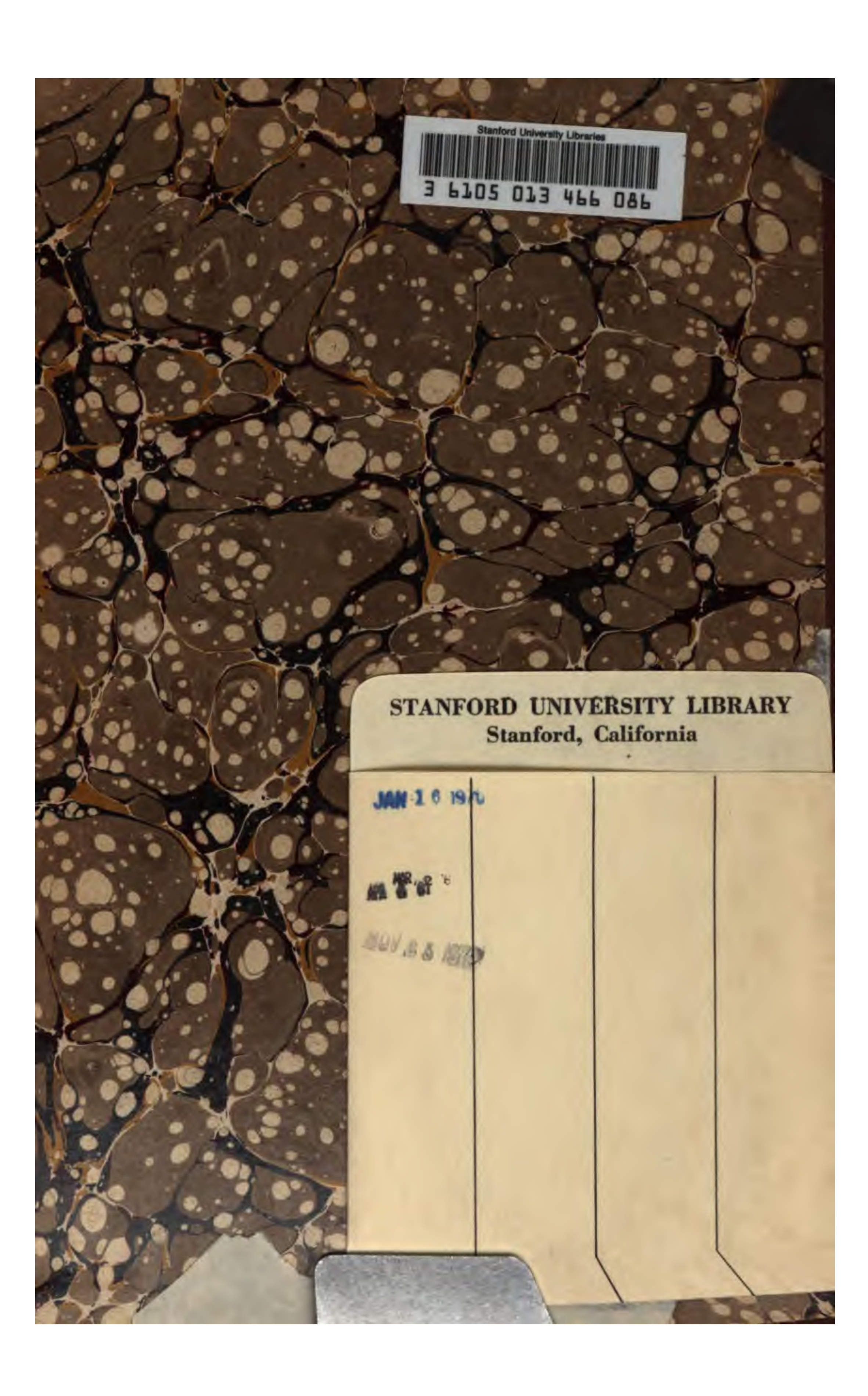
SOMMAIRE DU No 3 (MAI-JUIN)

G. R. D'ALLONNES. . . . . *Le sentiment du mystère chez les aliénés.*
MARIE et VIOLLET. . . . . *L'envoûtement moderne.*
CH. CHARPENTIER. . . . . *Quelques temps de réaction chez les aliénés.*
BIBLIOGRAPHIE.

Paraît tous les deux mois par fascicules de 100 pages environ.

ABONNEMENT : Un an, France et Etranger, **14** fr. — Le numéro, **2** fr. **60**,
10 fr. pour les abonnés de la Revue philosophique.




Stanford University Libraries
3 6105 013 466 086
STANFORD UNIVERSITY LIBRARY
Stanford, California

